Erich Fromm

El Corazón Del Hombre

Su potencia para el bien y para el mal

Título original: *The Heart of Man*

INDICE

El corazón del hombre abre nuevas puertas a la teoría psicoanalítica y a la psicología social dinámica, afrontando la significación de muchos de los descubrimientos de Freud, al colocarlos en un marco de referencia nuevo y más amplio. Además, es una contribución actual a la comprensión de la onda de violencia y destrucción que se ha convertido cada vez más en una amenaza para la capacidad de crecimiento de la humanidad. Fromm muestra cómo puede escapar el hombre de su cárcel mayor, el aspecto destructivo de sí mismo.

Erich Fromm
EL CORAZON DEL HOMBRE

El corazón del hombre abre nuevas puertas a la teoría psicoanalítica y a la psicología social dinámica, afrontando la significación de muchos de los descubrimientos de Freud, al colocarlos en un marco de referencia nuevo y más amplio. Además, es una contribución actual a la comprensión de la onda de violencia y de destrucción que se ha convertido cada vez más en una amenaza para la capacidad de crecimiento de la humanidad. Fromm muestra cómo puede escapar el hombre de su cárcel mayor, el aspecto destructivo de sí mismo.

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

PREFACIO

ESTE libro recoge ideas que fueron expuestas en algunos de mis libros anteriores e intenta darles más amplio desarrollo. En *El miedo a la libertad* traté el problema de la Libertad y el sadismo, el masoquismo y el instinto destructor; desde entonces la experiencia clínica y la especulación teórica me llevaron a la que creo una comprensión más profunda de la libertad y de diferentes tipos de agresión y de instinto destructor. He podido distinguir diversas clases de agresión que, directa o indirectamente, están al servicio de la vida, y esa forma maligna de instinto destructor, la necrofilia, que es un verdadero amor a la muerte contrario a la biofilia, que es amor a la vida. En *Ética y psicoanálisis* estudié el problema de las normas éticas basadas en nuestro conocimiento de la naturaleza del hombre, y no sobre la revelación de leyes y convenciones hechas por el hombre. En este libro llevo más lejos la investigación del problema y estudio la naturaleza del mal y de la elección entre el bien y el mal. Finalmente, este libro es en algunos respectos la contrapartida de *El arte de amar*. Mientras en este último libro el tema principal fue la capacidad de amar del hombre, en el presente volumen el tema principal es su capacidad de destruir, su narcisismo y su fijación incestuosa. Pero aunque ocupa la mayor parte de las páginas el estudio del desamor, también se trata el problema del amor en un sentido nuevo y más amplio, a saber, el amor a la vida. Procuro demostrar que el amor a la vida, a la independencia, y la superación del narcisismo, forman un "síndrome de crecimiento", opuesto al "síndrome de decadencia" formado por el amor a la muerte, la simbiosis incestuosa y el narcisismo maligno.

Fui llevado a proseguir el estudio de este síndrome de decadencia no sólo sobre la base de la experiencia clínica, sino también por los acontecimientos sociales y políticos de los últimos años. Cada vez es más apremiante el problema de por qué, a pesar de la buena voluntad y del conocimiento de los hechos relativos a las consecuencias de una guerra nuclear, son débiles los intentos para evitarla en comparación con la magnitud del peligro y la probabilidad de la guerra, dada la continuación de la carrera de armas nucleares y de la guerra fría. Esta inquietud me llevó a estudiar el fenómeno de la indiferencia hacia la vida en un industrialismo cada vez mas mecanizado, en el que el hombre se convierte en una cosa y, en consecuencia, se llena de angustia y de indiferencia para la vida, si no de odio contra ella. Mas, aparte de eso, el actual tono de violencia, que se manifiesta en la delincuencia juvenil lo mismo que en el asesinato del Presidente John F. Kennedy, exige explicación y comprensión como un primer paso posible para que las cosas cambien. Se plantea la cuestión de si somos dirigidos por una barbarie nueva —aun sin que tenga lugar la guerra nuclear— o si es posible el renacimiento de nuestra tradición humanista.

Además de los problemas mencionados hasta ahora, es propósito de este libro aclarar la relación de mis conceptos psicoanalíticos con las teorías de Freud. Nunca me sentí satisfecho de verme clasificado como perteneciente a una "escuela" nueva de psicoanálisis, llámese "escuela cultural" o "neofreudismo". Creo que muchas de las escuelas nuevas, aunque desarrollan ideas valiosas, también dejaron perderse gran parte de los descubrimientos más importantes de Freud. No soy, ciertamente, un "freudiano ortodoxo". En realidad, toda teoría que en el plazo de sesenta años ya no es, por eso mismo hecho, igual a la teoría originaria del maestro; es una repetición fosilizada, y al ser una repetición es realmente una deformación. Los descubrimientos básicos de Freud fueron concebidos dentro de cierta estructura filosófica de referencia, la del materialismo mecanicista corriente entre la mayor parte de los científicos naturales a principios de este siglo. Creo que el desarrollo ulterior de las ideas de Freud requiere una estructura filosófica de referencia diferente, la del *humanismo dialéctico*. En este libro trato de demostrar que los

mayores descubrimientos de Freud, el complejo de Edipo, el narcisismo y el instinto de la muerte, fueron restringidos por sus premisas filosóficas y que, libres de trabas y traducidos a una nueva estructura de referencia, dichos hallazgos son aún más poderosos y significativos. [1] Creo que la estructura de referencia del humanismo, su mezcla paradójica de crítica incesante, de realismo sin atenuaciones y de fe racional, es lo que permitirá el desarrollo fructífero de la obra cuyos cimientos puso Freud.

Una observación más: Aunque las ideas que se exponen en este libro son todas ellas resultado de mi trabajo clínico como psicoanalista (y hasta cierto punto como estudioso de los procesos sociales), omití gran parte de la documentación clínica. Tengo el proyecto de presentar esa documentación en una obra más extensa que tratará de la teoría y la terapia del psicoanálisis humanista.

Finalmente, deseo expresar mi agradecimiento a Paul Edwards por sus indicaciones críticas sobre el capítulo acerca de "Libertad, determinismo, alternativismo".

ERICH FROMM

I. EL HOMBRE, ¿LOBO O CORDERO?

HAY MUCHOS que creen que los hombres son corderos; hay otros que creen que los hombres son lobos. Las dos partes pueden acumular buenos argumentos a favor de sus respectivas posiciones. Los que dicen que los hombres son corderos no tienen más que señalar el hecho de que a los hombres se les induce fácilmente a hacer lo que se les dice, aunque sea perjudicial para ellos mismos; que siguieron a sus líderes en guerras que no les produjeron más que destrucción; que creyeron toda suerte de insensateces sólo con que se expusieran con vigor suficiente y las apoyara la fuerza, desde las broncas amenazas de los

[1] Quiero subrayar que este concepto del psicoanálisis no supone la sustitución de la teoría de Freud por el que se llama ahora "análisis existencialista". Este sustituto de la teoría de Freud es superficial con frecuencia, y usa palabras tomadas de Heidegger o de Sartre (o de Husserl) sin relacionarlas con el conocimiento serio de hechos clínicos. Esto es exacto respecto de algunos psicoanalistas " existencialistas" así como de las ideas psicológicas de Sartre, que, aunque brillantes, son, no obstante, superficiales y carecen de sólida base clínica. El existencialismo de Sartre, como el de Heidegger, no es un comienzo nuevo, sino un final; son la expresión de la desesperación del hombre occidental después de las catástrofes de las dos guerras mundiales y después de los regímenes de Hitler y Stalin; pero no son sólo expresión de desesperación. Son manifestaciones de un egotismo y un solipsismo burgueses extremados. Esto es más fácil de comprender si tratamos de un filósofo como Heidegger, que simpatizó con el nazismo. Es más engañoso en el caso de Sartre, que pretende representar el pensamiento marxista y el ser filósofo del futuro; es, no obstante, el representante del espíritu de la sociedad de la *anomia* y del egoísmo, que él critica y que desea cambiar. En cuanto a la creencia de que la vida no tiene un sentido dado y garantizado por Dios, la han sustentado muchos sistemas; entre las religiones, el budismo principalmente. Pero con su pretensión de que no hay valores objetivos válidos para todos los hombres, y con su concepto de la libertad, que equivale a arbitrariedad egotista, Sartre y sus seguidores pierden el logro más importante de la religión teísta y no teísta, así como de la tradición humanista.

sacerdotes y de los reyes hasta las suaves voces de los inductores ocultos y no tan ocultos. Parece que la mayoría de los hombres son niños sugestionables y despiertos a medias, dispuestos a rendir su voluntad a cualquiera que hable con voz suficientemente amenazadora o dulce para persuadirlos. Realmente, quien tiene una convicción bastante fuerte para resistir la oposición de la multitud es la excepción y no la regla, excepción con frecuencia admirada siglos más tarde y de la que, por lo general, se burlaron sus contemporáneos.

Sobre este supuesto de que los hombres son corderos erigieron sus sistemas los grandes inquisidores y los dictadores. Más aún, esta creencia de que los hombres son corderos y que, por lo tanto, necesitan jefes que tomen decisiones por ellos, ha dado con frecuencia a los jefes el convencimiento sincero de que estaban cumpliendo un deber moral —aunque un deber trágico— si daban al hombre lo que éste quería, si eran jefes que lo libraban de la responsabilidad y la libertad.

Pero si la mayor parte de los hombres fueron corderos, ¿por qué la vida del hombre es tan diferente de la del cordero? Su historia se escribió con sangre; es una historia de violencia constante, en la que la fuerza se usó casi invariablemente para doblegar su voluntad. ¿Exterminó Talaat Pachá por sí soto millones de armenios? ¿Exterminó Hitler por sí solo millones de judíos? ¿Exterminó Stalin por sí solo millones de enemigos políticos? Esos hombres no estaban solos. Contaban con miles de hombres que mataban por ellos, y que lo hacían no sólo voluntariamente, sino con placer. ¿No vemos por todas partes la inhumanidad del hombre para el hombre, en guerras despiadadas, en asesinatos y violaciones, en la explotación despiadada del débil por el fuerte, y en el hecho de que el espectáculo de las criaturas torturadas y dolientes haya caído con tanta frecuencia en oídos Sordos y en corazones duros? Todos estos hechos han llevado a pensadores como Hobbes a la conclusión de que *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre); y a muchos de nosotros nos ha llevado hoy a suponer que el hombre es maligno y destructor por naturaleza, que es un homicida que solo por el miedo a homicidas más fuertes puede abstenerse de su pasatiempo favorito.

Pero los argumentos de las dos partes nos dejan desconcertados. Es cierto que podemos conocer personalmente algunos asesinos y sádicos potenciales y manifiestos tan despiadados como lo fueron Stalin y Hitler; pero éstas son las excepciones y no la regla. ¿Supondríamos que tú y yo y la mayor parte de los hombres corrientes son lobos disfrazados de corderos, y que nuestra "verdadera naturaleza" se manifestara una vez que nos libremos de las inhibiciones que nos han impedido hasta ahora obrar como bestias? Este supuesto es difícil de refutar, pero no es enteramente convincente. Hay numerosas oportunidades para la crueldad y el sadismo en la vida diaria en las que las gentes podrían permitírselos sin miedo a represalias; pero mucha gente no lo hace; en realidad, muchos reaccionan con cierto sentimiento de repugnancia cuando presencian actos de crueldad y de sadismo.

¿Hay, pues, otra explicación quizá mejor para la desconcertante contradicción que estamos tratando? ¿Supondremos que la respuesta más sencilla es que hay una minoría de lobos que viven entre una mayoría de corderos? Los lobos desean matar; los corderos quieren imitarlos. De ahí que los lobos pongan a los corderos a matar, asesinar y estrangular, y los corderos obedecen no porque gocen con ello, sino porque quieren imitar; y aun entonces los matadores tienen que inventar historias sobre la nobleza de su causa, sobre la defensa, sobre las amenazas a la libertad, sobre la venganza de niños muertos a bayonetazos, de mujeres violadas, del honor mancillado, para hacer que la mayoría de los corderos actúen como lobos. Esta explicación parece admisible, pero aún deja muchas dudas. ¿No implica que hay dos razas humanas, por así decirlo, la de los lobos y la de los corderos? Además, ¿cómo es que los corderos pueden ser tan fácilmente inducidos a obrar

como lobos si no estuviera en su naturaleza hacerlo, aun estipulando que se les presente la violencia como un deber sagrado? Nuestro supuesto relativo a lobos y corderos quizá no es sostenible. ¿Quizá es cierto, después de todo, que los lobos no hacen sino representar la cualidad esencial de la naturaleza humana de manera más franca que la inmensa mayoría? O, después de todo, quizá es erróneo todo el dilema. ¿Quizá el hombre es a la vez lobo *y* cordero, o ni lobo *ni* cordero?

La respuesta a estas preguntas es hoy de importancia decisiva, cuando las naciones piensan en usar las fuerzas más destructoras para exterminar a sus "enemigos" y no parece disuadirlas ni siquiera la posibilidad de que ellas mismas perezcan en el holocausto. Si estamos convencidos de que la naturaleza humana es intrínsecamente propicia a destruir, que está arraigada en ella la necesidad de usar la fuerza y la violencia, nuestra resistencia a la brutalización creciente será cada vez más débil. ¿Por qué hacer resistencia a los lobos si *todos* somos lobos, aunque unos más que otros?

La cuestión de si el hombre es lobo o cordero no es más que una formulación especial de una cuestión que, en sus aspectos más amplios y más generales, fue uno de los problemas más fundamentales del pensamiento teológico y filosófico occidental: ¿Es el hombre fundamentalmente malo y corrompido, o es fundamentalmente bueno y perfectible? El Antiguo Testamento no toma la posición de la corrupción fundamental del hombre. La *desobediencia* de Adán y Eva a Dios no se llama pecado; en ningún lugar hay un indicio de que esa desobediencia haya corrompido al hombre. Por el contrario, la desobediencia es la condición para el conocimiento de sí mismo por parte del hombre, por su capacidad de elegir, y así, en último análisis, ese primer acto de desobediencia es el primer paso del hombre hacia la libertad. Parece que su desobediencia hasta estaba en el plan de Dios; porque, según el pensamiento profético, precisamente *porque* fue expulsado del Paraíso es capaz el hombre de hacer su propia historia, de desarrollar sus potencias humanas y de alcanzar una armonía nueva con el hombre y la naturaleza como individuo plenamente desarrollado, en vez de la armonía anterior en que *todavía no* era un individuo. El concepto mesiánico de los profetas implica, ciertamente, que el hombre no está corrompido fundamentalmente, que se le puede salvar sin ningún acto especial de la gracia de Dios. Pero no implica que esa capacidad para el bien prevalezca necesariamente. Si el hombre hace el mal, se hace más malo. Así, el corazón del faraón "se endurece" porque persiste en hacer el mal; se endurece hasta un punto en que no es posible el cambio ni el arrepentimiento. El Antiguo Testamento ofrece por lo menos tantos ejemplos de hacer el mal como de hacer el bien, y no exime ni aun a figuras glorificadas como el rey David de la lista de los hacedores del mal. La posición del Antiguo Testamento es que el hombre tiene las dos capacidades —la del bien y la del mal— y que tiene que elegir entre el bien y el mal, entre la bienaventuranza y la execración, entre la vida y la muerte. Dios no interviene en su elección; presta ayuda enviando sus mensajeros, los profetas, a enseñar las normas que conducen a distinguir la bondad, a identificar el mal, y a amonestar y protestar. Pero hecho eso, se le deja solo al hombre con sus "dos fuerzas", la fuerza para el bien y la fuerza para el mal, y la decisión es suya únicamente.

La actitud cristiana fue diferente. En el curso del desarrollo de la Iglesia cristiana, la desobediencia de Adán fue considerada pecado. En realidad, un pecado tan grave que corrompió su naturaleza y con ella la de todos sus descendientes, y así el hombre no podría nunca por su propio esfuerzo librarse de dicha corrupción. Sólo el acto de gracia de Dios, la aparición de Cristo, que murió por el hombre, podría extinguir la corrupción humana y ofrecer la salvación a quienes reconociesen a Cristo.

Pero el dogma del pecado original no dejó, de ningún modo, de encontrar oposición en la Iglesia. Pelagio lo atacó, pero fue vencido. Los humanistas del Renacimiento pertenecientes a la Iglesia procuraron debilitarlo, aunque no podían atacarlo ni negarlo

directamente, mientras lo hicieron muchos herejes. Si algo tuvo Lutero, fue una opinión aún más radical de la maldad y la corrupción innatas del hombre, mientras que los pensadores del Renacimiento, y posteriormente de la Ilustración, dieron un paso decisivo en la dirección contraria. Sostenían estos últimos que toda la maldad del hombre no era más que el resultado de las circunstancias, y por ende que el hombre no tenía en realidad que elegir. Cámbiense las circunstancias que producen el mal —así pensaban—, y se manifestará casi automáticamente la bondad original del hombre. Esta opinión también coloreó el pensamiento de Marx y de sus sucesores. La creencia en la bondad del hombre fue resultado de la nueva confianza del hombre en sí mismo, adquirida como consecuencia del enorme progreso económico y político que empezó con el Renacimiento. Por el contrario, la bancarrota moral de Occidente, que empezó con la primera Guerra Mundial y llevó, más allá de Hitler y Stalin, de Coventry y Hiroshima, a la preparación actual para el exterminio universal, puso de manifiesto una vez más la insistencia tradicional sobre la predisposición del hombre al mal. Esta nueva insistencia fue un saludable antídoto para la subestimación del potencial intrínseco de maldad que hay en el hombre; pero sirvió también con frecuencia para burlarse de quienes no habían perdido la fe en el hombre, en ocasiones interpretando erróneamente, o hasta deformando, su posición.

Por haber sido desfiguradas con frecuencia mis opiniones, haciéndolas subestimar la capacidad para el mal que hay en el hombre, deseo subrayar que ese optimismo sentimental no es el tono de mi pensamiento. Realmente, sería difícil, para quien haya tenido una larga experiencia clínica como psicoanalista, subestimar las fuerzas destructoras que hay en el hombre. En pacientes gravemente enfermos ve funcionar esas fuerzas y experimenta la enorme dificultad de detenerlas o de canalizar su energía en direcciones constructivas. Sería igualmente difícil para cualquier persona que presenció el estallido explosivo de maldad y de instinto destructor desde los comienzos de la primera Guerra Mundial, no ver la potencia y la intensidad de la capacidad destructora humana. Pero existe el peligro de que la sensación de impotencia de que hoy es presa la gente —los intelectuales lo mismo que el individuo ordinario— cada vez en mayor grado, la induzca a aceptar una versión nueva de la corrupción y del pecado original que sirva de racionalización a la opinión derrotista de que no puede evitarse la guerra porque es consecuencia de la capacidad destructora de la naturaleza humana. Semejante opinión, que en ocasiones se jacta de su exquisito realismo, es irrealista por dos razones. En primer lugar, la intensidad de las tendencias destructoras no implica de ninguna manera que sean invencibles o ni aun dominantes. La segunda falacia de esta opinión está en la premisa de que las guerras son primordialmente consecuencia de fuerzas psicológicas. No es necesario detenerse sobre esta falacia del "psicologismo" en la comprensión de los fenómenos sociales y políticos. Las guerras son consecuencia de la decisión de desencadenarlas de líderes políticos, militares y de los negocios para adquirir territorio, recursos naturales, ventajas comerciales; para la defensa contra amenazas reales o supuestas a la seguridad de su país por otra potencia; o por la razón de reforzar su prestigio y gloria personales. Esos hombres no son diferentes del hombre ordinario: son egoístas, con poca capacidad para renunciar a las ventajas personales en beneficio de otros; pero no son crueles ni malignos. Cuando tales hombres —que en la vida ordinaria probablemente harían más bien que mal— llegan a puestos de poder desde los que mandan a millones de hombres y controlan las armas más destructoras, pueden causar daños inmensos. En la vida civil podrían haber destruido a un competidor; en nuestro mundo de Estados poderosos y soberanos ("soberano" significa no sometido a ninguna ley moral que restrinja la acción del Estado soberano), pueden destruir a la especie humana. *El hombre ordinario con poder extraordinario* es el principal peligro para la humanidad, y no el malvado o el sádico. Pero así como se necesitan armas para hacer la guerra, se necesitan las pasiones del odio, de la

indignación, de la destrucción y del miedo para hacer que millones de hombres arriesguen la vida y se conviertan en asesinos. Esas pasiones son condiciones necesarias para desencadenar la guerra; no son sus causas, como tampoco lo son los cañones y las bombas por sí mismos. Muchos observadores han comentado que la guerra nuclear difiere en este respecto de la guerra tradicional. El individuo que oprime los botones que dispararán proyectiles con cargas nucleares, uno solo de los cuales puede matar a centenares de miles de personas, difícilmente tendrá la sensación de matar a alguien en el sentido en que un soldado tuvo esa sensación cuando empleó su bayoneta o su ametralladora. Pero, aun cuando el acto de disparar armas nucleares no es, conscientemente, más que obediencia fiel a una orden, queda en pie la cuestión de saber si en los estratos más profundos de la personalidad existe o no una profunda indiferencia para la vida, ya que no impulsos destructores, que haga posibles tales actos.

Escogeré tres fenómenos que, en mi opinión, constituyen la base de la forma más maligna y peligrosa de la orientación humana; son el amor a la muerte, el narcisismo maligno y la fijación simbiótico-incestuosa. Las tres orientaciones, cuando se combinan, forman el "síndrome de decadencia", el que *mueve al hombre a destruir por el gusto de destrucción,* y a odiar por el gusto de odiar. En oposición al "síndrome de decadencia" describiré el "síndrome de crecimiento", que consiste en el amor a la vida (en cuanto opuesto al amor a la muerte), el amor al hombre (opuesto al narcisismo) y la independencia (opuesta a la fijación simbiótico-incestuosa). Sólo en una minoría de individuos aparece plenamente desarrollado uno u otro de los dos síndromes. Pero es innegable que cada individuo avanza en la dirección que ha elegido: la de la vida o la de la muerte, la del bien o la del mal.

II. DIFERENTES FORMAS DE VIOLENCIA

AUN cuando la parte principal de este libro tratará de las formas malignas del instinto destructor, deseo estudiar primero algunas otras formas de violencia. No es que me proponga tratarlas de un modo exhaustivo, pero creo que tratar las manifestaciones menos patológicas de la violencia puede ser útil para el conocimiento de las formas de destructividad gravemente patológicas y malignas. La distinción entre diferentes tipos de violencia se basa en la distinción entre sus respectivas motivaciones inconscientes; pues sólo el conocimiento de la dinámica inconsciente de la conducta nos permite conocer la conducta misma, sus raíces, su desarrollo y la energía de que está cargada. [2]

La forma de violencia más normal y no patológica es la *violencia juguetona* o *lúdica.* La encontramos en las formas en que la violencia se ejercita para ostentar destreza, no para destruir, y no es motivada por odio ni impulso destructor. Pueden encontrarse en muchos casos ejemplos de esta violencia lúdica: desde los juegos guerreros de tribus primitivas hasta el arte de la esgrima del budista zen. En todos esos juegos de combate la finalidad no

---

[2] Para las diferentes formas de agresión véase el rico material en estudios psicoanalíticos, en especial diversos artículos en los volúmenes de *The Psychoanalytic Study of the Child* (Nueva York, International Universities Press); véase especialmente sobre el problema de la agresión humana y animal, *Aggression*, por J. P. Scott (Chicago, University of Chicago Press, 1958). También *The Psychology of Aggression,* por Arnold H. Buss (Nueva York, John Wiley and Son, 1961); además, *Aggression*, por Leonard Berkowitz (Nueva York, McGraw-Hill Co., 1962).

es matar; aun cuando el resultado sea la muerte del adversario, la culpa es, por así decirlo, del adversario, por haberse "puesto en el lugar indebido". Naturalmente, si hablamos de la ausencia de deseo de destruir en la violencia lúdica, esto se refiere únicamente al tipo ideal de dichos juegos. En realidad se encontraría con frecuencia agresión e impulso destructor inconscientes ocultos detrás de la lógica explícita del juego. Pero aun así, la motivación principal en este tipo de violencia es el despliegue de destreza, no la destructividad.

De importancia práctica mucho mayor que la violencia lúdica es la *violencia reactiva.* Entiendo por violencia reactiva la que se emplea en la defensa de la vida, de la libertad, de la dignidad, de la propiedad, ya sean las de uno o las de otros. Tiene sus raíces en el miedo, y por esta razón probablemente es la forma más frecuente de violencia; el miedo puede ser real o imaginario, consciente o inconsciente. Este tipo de violencia está al servicio de la vida, no de la muerte; su finalidad es la conservación, no la destrucción. No es por completo resultado de pasiones irracionales, sino hasta cierto punto de cálculo racional; de ahí que implique también cierta proporcionalidad entre fin y medios. Se ha dicho que desde un plano espiritual superior el matar —aun para defenderse— nunca es moralmente bueno. Pero la mayor parte de los que sustentan esa convicción admiten que la violencia en defensa de la vida es de diferente naturaleza que la violencia que tiende a destruir por el gusto de la destrucción.

Con mucha frecuencia, la sensación de estar amenazado y la violencia reactiva resultante no se basan en la realidad, sino en la manipulación de la mente humana; los jefes políticos y religiosos persuaden a sus partidarios de que están amenazados por un enemigo, y así provocan la respuesta subjetiva de hostilidad reactiva. De ahí que la distinción entre guerras justas y guerras injustas, sustentada por gobiernos capitalistas y comunistas lo mismo que por la Iglesia católica romana, sea distinción muy discutible, ya que habitualmente cada parte consigue éxito al presentar su posición como defensa contra un ataque. [3] Difícilmente habrá un caso de guerra agresiva que no pueda disfrazarse de defensa. El problema relativo a quién alegó justamente la defensa suelen resolverlo los vencedores, y, en ocasiones, sólo mucho más tarde historiadores más objetivos. La tendencia a fingir que una guerra es defensiva, revela dos cosas. En primer lugar, que la mayoría de la gente, por lo menos en los países más civilizados, no puede ser inducida a matar y morir si primero no se la convence de que lo hacen para defender sus vidas y su libertad; en segundo lugar, revela que no es difícil persuadir a millones de individuos de que están en peligro de ser atacados y que, en consecuencia, se acude a ellos para que se defiendan. Esa persuasión depende sobre todo de la falta de pensamiento y sentimiento independientes, y de la dependencia emocional de la inmensa mayoría de la gente respecto de sus líderes políticos. Siempre que exista esa dependencia, se aceptará como real cualquier cosa que se exponga con fuerza y persuasión. Los resultados psicológicos de la aceptación de la creencia en una amenaza supuesta, son, desde luego, los mismos que los de una amenaza real. La gente *se siente* amenazada, y para defenderse está dispuesta a matar y destruir. En el caso de ilusiones paranoides de persecución, encontramos el mismo mecanismo, pero no en grupos, sino en individuos. En los dos casos, la persona se siente subjetivamente en peligro y reacciona agresivamente.

Otro aspecto de la violencia reactiva es el tipo de violencia que se produce por *frustración.* Encontramos conducta agresiva en animales, en niños y en adultos cuando se

[3] En 1939 Hitler hubo de organizar un falso ataque a una estación silesiana de radio por supuestos soldados polacos (que en realidad eran individuos de las SS) para dar a su población la sensación de ser atacada y, en consecuencia, justificar su injustificable ataque a Polonia como una "guerra justa".

frustra un deseo o una necesidad. [4] Esta conducta agresiva constituye un intento, con frecuencia inútil, para conseguir el fin fallido mediante el uso de la violencia. Es, evidentemente, una agresión al servicio de la vida, y no por el gusto de la destrucción. Como la frustración de necesidades y deseos ha sido cosa casi universal en la mayor parte de las sociedades hasta hoy, no hay razón para sorprenderse de que se produzcan y exhiban constantemente violencia y agresión.

Con la agresión resultante de la frustración se relaciona la hostilidad producida por la *envidia* y los *celos*. Los celos y la envidia constituyen una clase especial de frustración. Los produce el hecho de que B tiene un objeto que A desea, o es amado por una persona cuyo amor desea A. En A se producen odio y hostilidad contra B porque recibe lo que A desea y no puede tener. La envidia y los celos son frustraciones, acentuadas por el hecho de que no sólo no consigue A lo que desea, sino que en vez de él es favorecida otra persona. La historia de Caín, desamado sin culpa por su parte, que mata al hermano favorecido, y la historia de José y sus hermanos, son versiones clásicas de celos y envidia. La literatura psicoanalítica ofrece gran riqueza de datos clínicos sobre esos mismos fenómenos.

Otro tipo de violencia relacionado con la violencia reactiva, pero que es ya un paso más hacia la patología, es la *violencia vengativa*. En la violencia reactiva la finalidad es evitar el daño que amenaza, y por esta razón dicha violencia sirve a la función biológica de la supervivencia. En la violencia vengativa, por otra parte, el daño ya ha sido hecho, y por lo tanto la violencia no tiene función defensiva. Tiene la función irracional de anular mágicamente lo que realmente se hizo. Hallamos violencia vengativa en individuos y en grupos primitivos y civilizados. Podemos dar un paso más en el análisis del carácter irracional de este tipo de violencia. El motivo de la venganza está en razón inversa con la fuerza y la capacidad productora de un grupo o de un individuo. El impotente y el inválido no tiene más que un recurso para restablecer la estimación de sí mismo si fue quebrantada por haber sido dañada: tomar venganza de acuerdo con la *lex talionis:* "ojo por ojo". Por otra parte, el individuo que vive productivamente no siente, o la siente poco, esa necesidad. Aun cuando haya sido dañado, insultado y lastimado, el proceso mismo de vivir productivamente le hace olvidar el daño del pasado. La capacidad de producir resulta más fuerte que el deseo de venganza. Puede demostrarse la verdad de este análisis con datos empíricos sobre el individuo y a escala social. El material psicoanalítico demuestra que la persona madura y productiva es menos impulsada por el deseo de venganza que la persona neurótica que encuentra dificultades para vivir independientemente y con plenitud, y que propende con frecuencia a jugarse toda su existencia por el deseo de venganza. En psicopatología grave, la venganza se convierte en el fin predominante de la vida, ya que sin venganza amenazan hundirse no sólo la estimación de sí mismo, sino el sentido del yo y de identidad. Análogamente, hallamos que en los grupos más atrasados (en los aspectos económico o cultural y emocional) parece ser más fuerte el sentimiento de venganza (por ejemplo, por una derrota nacional). Así, las clases medias bajas, que son las más desposeídas en las naciones industrializadas, en muchos países son el foco de sentimientos de venganza, así como lo son de sentimientos raciales y nacionalistas. Sería fácil, por medio de un "cuestionario proyectivo" [5] establecer la correlación entre la intensidad de los sentimientos vindicativos y la pobreza económica y cultural. Probablemente es más

[4] Cf. el rico material en J. Dollard, L. W. Doob, N. E. Miller, O. H. Mowrer y R. R. Sears, *Frustration and Aggression* (New Haven, Yale University Press, 1939).

[5] Cuestionario de final abierto, las respuestas al cual se interpretan respecto de su sentido inconsciente e inesperado, a fin de dar datos no sobre "opiniones", sino sobre las fuerzas que operan inconscientemente en el individuo.

complicada la comprensión de la venganza en sociedades primitivas. Muchas sociedades primitivas tienen sentimientos y normas intensos, y hasta institucionalizados, de venganza, y todo el grupo se siente obligado a vengar el daño hecho a uno de sus individuos. Es probable que desempeñen aquí un papel decisivo dos factores. El primero se parece mucho a otro mencionado arriba: el ambiente de escasez psíquica que impregna al grupo primitivo y que convierte la venganza en un medio necesario para la reparación de una pérdida. El segundo es el narcisismo, fenómeno que se estudia detenidamente en el capítulo IV. Baste decir aquí que, en vista del intenso narcisismo de que está dotado el grupo primitivo, toda afrenta a la imagen que tiene de sí mismo es tan devastadora, que suscitará de un modo totalmente natural una hostilidad intensa.

Estrechamente relacionada con la violencia vengativa está una fuente de destructividad debida al *quebrantamiento de la fe,* que tiene lugar con frecuencia en la vida del niño. ¿Qué significa aquí "quebrantamiento de la fe"?

El niño empieza la vida con fe en la bondad, en el amor, en la justicia. El nene tiene fe en el seno materno, en la solicitud de la madre para abrigarlo cuando tiene frío, para aliviarlo cuando está enfermo. Esta fe puede ser en el padre, en la madre, en un abuelo o en alguna otra persona cercana al niño; puede expresarse como fe en Dios. En muchos individuos esta fe se quebranta en edad temprana. El niño oye mentir a su padre sobre un asunto importante; ve su cobarde temor a la madre, dispuesto a traicionarlo (al niño) para apaciguarla; presencia las relaciones sexuales de los padres, y el padre puede parecerle una bestia brutal; se siente desgraciado y temeroso, y ninguno de los padres, que están tan interesados, supuestamente, en él, lo advierte, o hasta si él les habla, no prestan atención. Son numerosas las ocasiones en que se quebranta la fe originaria en el amor, en la veracidad, en la justicia de los padres. A veces, en niños criados religiosamente, la pérdida de la fe se refiere directamente a Dios. El niño siente la muerte de un pajarito al que quiere, o de un amigo, o de una hermana, y se quebranta su fe en que Dios es bueno y justo. Pero da lo mismo que la fe que se quebranta sea fe en una persona o fe en Dios. Es siempre la fe en la vida, en la posibilidad de confiar en ella, de tener confianza en ella, la que se quebranta. Es cierto, desde luego, que todo niño sufre muchas desilusiones; pero lo importante es la agudeza y gravedad de un desengaño particular. Muchas veces esta primera y decisiva experiencia del quebranto de la fe tiene lugar en edad temprana: a los cuatro, cinco o seis años, o aun mucho antes, en un periodo de la vida del cual hay pocos recuerdos. Frecuentemente, el definitivo quebrantamiento de la fe tiene lugar en una edad mucho más avanzada, al ser traicionado por un amigo, por una amante, por un maestro, por un líder religioso o político en quien se confiaba. Rara vez es un solo hecho, sino numerosas experiencias, lo que quebranta acumulativamente la fe de un individuo. Las reacciones a esas experiencias varían. Un individuo puede reaccionar dejando de depender sentimentalmente de la persona particular que le produjo el desengaño, haciéndose más independiente y siendo capaz de encontrar nuevos amigos, maestros o amantes en quienes confía y siente fe. Ésta es la reacción más deseable a los desengaños. En otros muchos casos el resultado es que el individuo se hace escéptico, espera un milagro que le restaure la fe, prueba a las personas, y cuando se siente desengañado de ellas somete a prueba otras, o se arroja en brazos de una autoridad poderosa (la Iglesia, o un partido político, o un líder) para recobrar la fe. Muchas veces el individuo vence la desesperación por haber perdido la fe en la vida con la frenética persecución de objetivos mundanos: dinero, poder o prestigio.

Hay aún otra reacción que es importante en el ambiente de violencia. El individuo profundamente desengañado y desilusionado puede también empezar a odiar la vida. Si no hay nada ni nadie en quien creer, si la fe en la bondad y la justicia no fue más que una ilusión disparatada, si la vida la gobierna el diablo y no Dios, entonces, realmente, la vida se hace odiosa; ya no puede uno sentir el dolor del desengaño. Lo que se desea demostrar

es que la vida es mala, que los hombres son malos, que uno mismo es malo. El creyente y amante de la vida desengañado se convertirá en un cínico y un destructor. Esta destructividad es la destructividad de la desesperación. El desengaño de la vida condujo al odio a la vida.

En mi experiencia clínica son frecuentes las experiencias profundas de pérdida de la fe, y con frecuencia constituyen el *leitmotiv* más importante de la vida de un individuo. Puede decirse lo mismo de la vida social, en la que líderes en quienes uno tenía confianza resultan ser malos o incompetentes. Si la reacción no es de una independencia mayor, con frecuencia lo es de cinismo y destructividad.

Mientras todas esas formas de violencia están aún al servicio de la vida realista o mágicamente, o por lo menos como consecuencia del daño a la vida o el desengaño de ella, la forma que vamos a estudiar a continuación, la *violencia compensadora,* es una forma más patológica, aun cuando no tanto como la necrofilia, que estudiamos en el capítulo III.

Entiendo por *violencia compensadora* la que es *sustituía* de la actividad productora en una persona impotente. Para que se entienda el término "impotencia" tal como se usa aquí, tenemos que pasar revista a algunas consideraciones preliminares. Aunque el hombre es el objeto de fuerzas naturales y sociales que lo gobiernan, al mismo tiempo no es *sólo* objeto de las circunstancias. Tiene voluntad, capacidad y libertad para transformar y cambiar el mundo, dentro de ciertos límites. Lo que aquí importa no es el ámbito o alcance de la voluntad y la libertad, [6] sino el hecho de que el hombre no puede tolerar la pasividad absoluta. Se siente impulsado a dejar su huella en el mundo, a transformar y cambiar, y no sólo a *ser* transformado y cambiado. Esta necesidad humana está expresada en las primitivas pinturas de las cavernas, en todas las artes, en el trabajo y en la sexualidad. Todas estas actividades son resultado de la capacidad del hombre para dirigir su voluntad hacia una meta y prolongar su esfuerzo hasta haberla alcanzado. La capacidad para usar así sus facultades es *potencia.* (La potencia sexual es sólo una de las formas de la potencia.) Si, por motivos de debilidad, de angustia, de incompetencia, etc., el individuo no puede *actuar,* si es impotente, sufre; ese sufrimiento debido a la impotencia tiene sus raíces en el hecho de que ha sido perturbado el equilibrio humano, de que el hombre no puede aceptar el estado de impotencia total sin intentar restablecer su capacidad para actuar. Pero ¿puede hacerlo, y cómo? Un modo es someterse a una persona o grupo que tiene poder, e identificarse con ellos. Por esta participación simbólica en la vida de otra persona, el hombre se hace la ilusión de actuar, cuando en realidad no hace más que someterse a los que actúan y convertirse en una parte de ellos. Otro modo, y éste es el que más nos interesa en esta ocasión, es la capacidad del hombre para destruir.

Crear vida es trascender la situación de uno como criatura que es lanzada a la vida, como se lanzan los dados de un cubilete. Pero destruir la vida también es trascenderla y escapar al insoportable sentimiento de la pasividad total. Crear vida requiere ciertas cualidades de que carece el individuo impotente. Destruir vida requiere sólo una cualidad: el uso de la fuerza. El individuo impotente, si tiene una pistola, un cuchillo o un brazo vigoroso, puede trascender la vida destruyéndola en otros o en sí mismo. Así, *se venga de la vida porque ésta se le niega.* La violencia compensadora es precisamente la violencia que tiene sus raíces en la impotencia, y que la compensa. El individuo que no puede crear quiere destruir. Creando y destruyendo, trasciende su papel como mera criatura. Camus expresó sucintamente esta idea cuando hace decir a Calígula: "Vivo, mato, ejercito la arrobadora capacidad de destruir, comparado con la cual el poder de un creador es el más simple juego de niños." Ésta es la violencia del inválido, de los individuos a quienes la vida negó la capacidad de expresar positivamente sus potencias específicamente humanas.

[6] Del problema de la libertad se trata en el capítulo VI.

Necesitan destruir precisamente porque son humanos, ya que ser humano es trascender el mero estado de cosa.

Estrechamente relacionado con la violencia compensadora está el impulso hacia el control completo y absoluto sobre un ser vivo, animal u hombre. Este impulso es la esencia del *sadismo.* En el sadismo, como dije en *El miedo a la libertad*, [7] el deseo de causar dolor a otros no es lo esencial. Todas las diferentes formas de sadismo que podemos observar se remontan a un impulso esencial, a saber, el de tener un dominio completo sobre otra persona, convertirla en un objeto desvalido de nuestra voluntad, ser su dios, hacer con ella lo que se quiera. Humillarla, esclavizarla, son medios para ese fin, y el propósito más radical es hacerla sufrir, ya que no hay dominio mayor sobre otra persona que obligarla a aguantar el sufrimiento sin que pueda defenderse. El placer del dominio completo sobre otra persona (o sobre otra criatura animada) es la esencia misma del impulso sádico. Otra manera de formular la misma idea es decir que el fin del sadismo es convertir un hombre en cosa, algo animado en algo inanimado, ya que mediante el control completo y absoluto el vivir pierde una cualidad esencial de la vida: la libertad.

Sólo si se ha experimentado plenamente la intensidad y la frecuencia de la violencia destructora y sádica en los individuos y en las masas, puede comprenderse que la violencia compensadora no es algo superficial, resultado de malas influencias, de malas costumbres, etc. Es en el hombre una fuerza tan intensa y tan fuerte como el deseo de vivir. Es tan fuerte precisamente porque constituye la rebelión de la vida contra su invalidez; el hombre tiene un potencial de violencia destructora y sádica porque es humano, porque no es una cosa, y porque tiene que tratar de destruir la vida si no puede crearla. El Coliseo de Roma, donde miles de individuos impotentes gozaban su placer mayor viendo a hombres devorados por fieras o matándose entre sí, es el gran monumento al sadismo.

De estas consideraciones se sigue algo más. La violencia compensadora es el resultado de una vida no vivida y mutilada. Puede suprimirla el miedo al castigo, hasta puede ser desviada por espectáculos y diversiones de todo género. Pero sigue existiendo como un potencial en la plenitud de su fuerza, y se manifiesta siempre que se debilitan las fuerzas represivas. El único remedio para la destructividad compensadora es desarrollar en el hombre un potencial creador, desarrollar su capacidad para hacer uso productivo de sus facultades humanas. Únicamente si deja de ser inválido dejará el hombre de ser destructor y sádico, y sólo circunstancias en que el hombre pueda interesarse en la vida acabarán con los impulsos que hacen tan vergonzosa la historia pasada y presente del hombre. La violencia compensadora no está, como la violencia reactiva, al servicio de la vida; es el *sustituto* patológico de la vida; indica la invalidez y vaciedad de la vida. Pero en su misma negación de la vida aún demuestra la necesidad que siente el hombre de vivir y de no ser un inválido.

Hay un último tipo de violencia que necesita ser descrito: la *"sed de sangre" arcaica.* No es la violencia del impotente; es la sed de sangre del hombre que aún está completamente envuelto en su vínculo con la naturaleza. La suya es la pasión de matar como un modo de trascender la vida, por cuanto tiene miedo de moverse hacia adelante y de ser plenamente humano (preferencia que estudiaré más abajo). En el hombre que busca una respuesta a la vida regresando al estado pre-individual de existencia, haciéndose como un animal y librándose así de la carga de la razón, la *sangre* se convierte en la esencia de la vida; verter sangre es sentirse vivir, ser fuerte, ser único, estar por encima de todos los demás. El matar se convierte en la gran embriaguez, en la gran autoafirmación en el nivel más arcaico. Por el contrario, ser muerto no es más que la alternativa lógica de matar. Éste es el equilibrio de la vida en el sentido arcaico: matar a todos los que se pueda, y cuando la

---

[7] Paidós, Buenos Aires.

propia vida esté saciada de sangre, uno está dispuesto a ser muerto. El matar en este sentido no es esencialmente amor a la muerte. Es afirmación y trascendencia de la vida en el nivel de la regresión más profunda. Podemos observar en individuos esta sed de sangre, a veces en sus fantasías y sus sueños, a veces en enfermedades mentales graves o en el asesinato. Podemos observarla en una minoría en tiempo de guerra —internacional o civil— en que se han suprimido las inhibiciones sociales normales. La observamos en una sociedad primitiva, en que el matar (o ser muerto) es la polaridad que gobierna a la vida. Podemos observar esto en fenómenos como los sacrificios humanos de los aztecas, en la venganza de sangre practicada en lugares como Montenegro [8] o Córcega, en el papel de la sangre como un sacrificio a Dios en el Antiguo Testamento. Una de las descripciones más lúcidas de esta alegría de matar se encuentra en el cuento de Flaubert titulado *La leyenda de San Julián el Hospitalario.* [9] Flaubert describe un individuo de quien se profetizó al nacer que sería un gran conquistador y un gran santo; se crió como un niño normal hasta que un día descubrió la emoción de matar. Había observado algunas veces en los servicios eclesiásticos un ratoncito que salía de un agujero de la pared; lo irritaba y estaba decidido a librarse de él. "Así, después de cerrar la puerta y de esparcir unas migajas de pastel por las gradas del altar, se apostó delante del agujero con un palo en la mano. Después de un rato muy largo, asomó una pequeña nariz roja y en seguida todo el ratón. Descargó un golpe ligero, y se quedó estupefacto sobre aquel cuerpecillo que ya no se movía. Manchaba la losa un poco de sangre. La limpió rápidamente con la manga, tiró afuera el ratón y no dijo nada a nadie." Más adelante, al estrangular a un pájaro, "las contorsiones del pájaro le hicieron latir violentamente el corazón, llenándolo de un placer salvaje, tumultuoso". Habiendo experimentado la exaltación del derramamiento de sangre, tuvo la obsesión de matar animales. Ningún animal era demasiado fuerte ni demasiado veloz para escapar a ser muerto por él. El derramamiento de sangre llegó a ser la suprema afirmación de sí mismo como un modo de trascender la vida. Durante años su única pasión y su único entusiasmo fueron matar animales. Regresaba de noche, "cubierto de sangre y lodo, y apestando a olor de bestias salvajes. Se hizo como ellas". Casi llegó a lograr convertirse en un animal, pero no pudo conseguirlo porque era humano. Una voz le dijo que acabaría matando a su padre y su madre. Asustado, huyó del castillo, dejó de matar animales y se convirtió en un temido y famoso jefe de tropas. Como premio por una de sus mayores victorias le dieron la mano de una mujer extraordinariamente hermosa y amable. Dejó de ser guerrero, se dedicó con ella a una vida que podría llamarse de arrobamiento; pero se sintió hastiado y deprimido. Un día empezó a cazar de nuevo, pero una fuerza extraña quitaba energía a sus proyectiles. "Entonces todos los animales que había cazado reaparecieron y formaron un círculo cerrado alrededor de él. Unos se sentaron sobre las ancas, otros permanecieron de pie. Julián, en medio de ellos, quedó helado de terror, incapaz del más ligero movimiento. Decidió regresar a su mujer y su castillo; entre tanto, habían llegado allí sus ancianos padres, y su mujer les dejó su propia cama. Tomándolos por su esposa y un amante, los mató. Cuando había llegado a la sima de la regresión, tuvo lugar el gran viraje. Llegó a ser un santo, verdaderamente; consagró su vida a los pobres y los enfermos, y finalmente abrazó a un leproso para darle calor. Julián ascendió a los espacios azules, cara a cara con nuestro Señor Jesús, que lo llevó al cielo."

Flaubert describe en este cuento la esencia de la sed de sangre. Es la embriaguez de la vida en su forma más arcaica; de ahí que una persona, después de haber llegado a este nivel

---

[8] Cf. el cuadro que ofrece Djilas del modo de vida montenegrino, en que presenta el matar como el orgullo y la embriaguez mayores que puede sentir un hombre.

[9] En *Tres cuentos,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, Col. Austral 1259. [E.]

más arcaico de conexión con la vida, pueda volver al más alto nivel de desarrollo, al de la afirmación de la vida, por su humanidad. Es importante advertir que esta sed de matar, como observé arriba, no es lo mismo que el amor a la muerte, que se describe en el capítulo III. Se siente la sangre como la esencia de la vida; verter la sangre de otro es fertilizar a la tierra madre con lo que necesita para ser fértil. (Compárese la creencia azteca en la necesidad de verter sangre como condición para que siga funcionando el cosmos, o la historia de Caín y Abel.) Aun cuando uno vierte su propia sangre, fertiliza la tierra y se fusiona con ella.

Parece que en este nivel de regresión la sangre es el equivalente del semen; la tierra es la equivalente de la mujer-madre. Semen-óvulo son las expresiones de la polaridad macho-hembra, polaridad que se hace fundamental sólo cuando el hombre ha empezado a salir plenamente de la tierra, hasta el punto en que la mujer se convierte en el objeto de su deseo y su amor. [10] El derramamiento de sangre termina en la muerte; el derramamiento de semen, en el nacimiento. Pero la meta de la primera, como la del segundo, es la afirmación de la vida, aun cuando apenas por encima del nivel de la existencia animal. El matador puede convertirse en el amante si llega a nacer plenamente, si desecha su vínculo con la tierra y si vence su narcisismo. Pero no puede negarse que si es incapaz de hacerlo, su narcisismo y su fijación arcaica lo atraparán en un modo de vida que es tan cercano al modo de muerte, que difícilmente puede percibirse la diferencia entre el hombre sediento de sangre y el enamorado de la muerte.

III. AMOR A LA MUERTE Y AMOR A LA VIDA

EN EL capítulo anterior estudiamos formas de violencia y agresión que aún pueden considerarse más o menos benignas, en cuanto que sirven (o parecen servir) directa o indirectamente a propósitos de vida. En este capítulo y los siguientes trataremos de tendencias que se dirigen *contra* la vida, que forman el núcleo de graves enfermedades mentales y que pueden considerarse como la esencia del verdadero mal. Trataremos de tres clases diferentes de orientación: necrofilia (biofilia), narcisismo y fijación simbiótica en la madre.

Haré ver que las tres tienen formas benignas, que pueden ser tan leves que ni siquiera se las puede considerar patológicas. Por lo tanto, insistiremos principalmente sobre las formas malignas de las tres orientaciones, que en sus formas más graves convergen y acaban por formar el "síndrome de decadencia"; este síndrome representa la quintaesencia del mal; es al mismo tiempo el estado patológico más grave y raíz de la destructividad e inhumanidad más depravadas.

No conozco mejor introducción al corazón del problema de la necrofilia que una

[10] Cuando la historia bíblica nos habla de que Dios creó a Eva como "compañera" de Adán, lo que hace es señalar esta nueva función.

especie de declaración que hizo en 1936 el filósofo español Unamuno. Fue con ocasión de un discurso del general Millán Astray en la Universidad de Salamanca, de la que era rector Unamuno, cuando empezaba la guerra civil española. El lema favorito del general era "¡Viva la muerte!", y uno de sus partidarios lo gritó desde el fondo de la sala. Cuando terminó su discurso el general, se levantó Unamuno y dijo:

"...ahora acabo de oír el necrófilo e insensato grito, 'Viva la muerte'. Y yo, que he pasado mi vida componiendo paradojas que excitaban la ira de algunos que no las comprendían, he de deciros, como experto en la materia, que esta ridícula paradoja me parece repelente. El general Millán Astray es un inválido. No es preciso que digamos esto con un tono más bajo. Es un inválido de guerra. También lo fue Cervantes. Pero desgraciadamente en España hay actualmente demasiados mutilados. Y, si Dios no nos ayuda, pronto habrá muchísimos más. Me atormenta el pensar que el general Millán Astray pudiera dictar las normas de la psicología de la masa. Un mutilado que carezca de la grandeza espiritual de Cervantes, es de esperar que encuentre un terrible alivio viendo cómo se multiplican los mutilados a su alrededor." En este momento, Millán Astray no se pudo detener por más tiempo, y gritó: "¡Abajo la inteligencia! ¡Viva la muerte!", clamoreado por los falangistas. Pero Unamuno continuó: Éste es el templo de la inteligencia. Y yo soy su sumo sacerdote. Estáis profanando su sagrado recinto. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta. Pero no convenceréis. Para convencer hay que persuadir. Y para persuadir necesitaríais algo que os falta: razón y derecho en la lucha. Me parece inútil el pediros que penséis en España. He dicho." [11]

Unamuno, al hablar del carácter necrófilo del grito "¡Viva la muerte!", tocó el corazón del problema del mal. No hay distinción más fundamental entre los hombres, psicológica y moralmente, que la que existe entre los que aman la muerte y los que aman la vida, entre los *necrófilos* y los *biófilos.* No quiere esto decir de ningún modo que una persona es necesariamente ya totalmente necrófila ya totalmente biófila. Hay algunas que están totalmente consagradas a la muerte, y ésas son dementes. Hay otras que están enteramente consagradas a la vida, y éstas nos impresionan por haber alcanzado la finalidad más alta de que es capaz el hombre. En muchas están presentes las tendencias biófilas y las necrófilas, pero en proporciones diferentes. Lo que importa aquí, como siempre en fenómenos de la vida, es cuál tendencia es la más fuerte, de suerte que determine la conducta humana, no la ausencia o la presencia completa de una de las dos orientaciones.

Literalmente, "necrofilia" significa "amor a la muerte" (como "biofilia" significa "amor a la vida"). Suele emplearse esta palabra para designar una perversión sexual, a saber, el deseo de poseer el cadáver de una mujer para realizar el acto sexual, [12] o el deseo morboso de estar en presencia de un cadáver. Pero, como sucede con frecuencia, una perversión sexual no hace sino representar el cuadro más franco y claro de una orientación que se

---

[11] Tomado de Hugh Thomas, *La guerra civil española.* Editions Ruedo Ibérico, París, 1961, p. 295. [E.]

[12] Krafft-Ebing, Hirschfeld y otros han dado muchos ejemplos de pacientes obsesionados con ese deseo.

encuentra sin mezcla sexual en muchos individuos. Unamuno lo vio claramente cuando aplicó la palabra "necrófilo" al discurso del general. No quiso decir que el general estuviera obsesionado por una perversión sexual, sino que odiaba la vida y amaba la muerte.

Es extraño que la necrofilia como orientación general no haya sido descrita nunca en la literatura psicoanalítica, aunque se relaciona con el *carácter sádico-anal* de Freud y con su *instinto de la muerte.* Aunque estudiaré más adelante estas relaciones, quiero ahora pasar a describir al individuo necrófilo.

La persona con orientación necrófila se siente atraída y fascinada por todo lo que no vive, por todo lo muerto: cadáveres, marchitamiento, heces, basura. Los necrófilos son individuos aficionados a hablar de enfermedades, de entierros, de muertes. Empiezan a vivir precisamente cuando hablan de la muerte. Un ejemplo claro del tipo necrófilo puro es Hitler. Lo fascinaba Ja destrucción, y le agradaba el olor de la muerte. Aunque en los años de su éxito quizá haya parecido que sólo quería destruir a quienes consideraba enemigos suyos, los días de la *Götterdämmerung* o Crepúsculo de los Dioses, y el final, demostraron que su satisfacción más profunda estribaba en presenciar la *destrucción* total y absoluta: la del pueblo alemán, la de los que lo rodeaban, la suya propia. Una información de la primera Guerra Mundial, de la que no hay pruebas, pero que tiene mucho sentido, dice, que un soldado vio a Hitler como en estado de trance mirando fijamente un cadáver en descomposición y negándose a alejarse.

El necrófilo vive en el pasado, nunca en el futuro. Sus emociones son esencialmente sentimentales, es decir, alimentan el recuerdo de emociones que tuvieron ayer, o que creen que tuvieron. Son fríos, esquivos, devotos de "la ley y el orden". Sus valores son exactamente lo contrario de los valores que relacionamos con la vida normal: no la vida, sino la muerte los anima y satisface.

Es característica del necrófilo su actitud hacia la fuerza. Fuerza es, según la definición de Simone Weil, la capacidad para convertir un hombre en un cadáver. Así como la sexualidad puede crear vida, la fuerza puede destruirla. Toda fuerza rebasa, en último análisis, en el poder para matar. Puedo no matar a una persona, sino únicamente privarla de su libertad; quizá quiero sólo humillarla o despojarla de sus bienes; pero haga yo lo que haga, detrás de todas esas acciones está mi capacidad de matar y mi deseo de hacerlo. El enamorado de la muerte ama la fuerza inevitablemente. Para él la mayor hazaña del hombre no es dar vida, sino destruirla; el uso de la fuerza no es una acción transitoria que le imponen las circunstancias, es un modo de vida.

Esto explica por qué el necrófilo está verdaderamente enamorado de la fuerza. Así como para el enamorado de la vida la polaridad fundamental en el hombre es la que existe entre macho y hembra, para el necrófilo existe otra polaridad muy diferente: la de los que tienen el poder de matar y los que carecen de él. Para él no hay más que dos "sexos": el poderoso y el impotente; los matadores y los muertos. Está enamorado de los matadores y desprecia a los que son muertos. No pocas veces hay que tomar literalmente ese "estar enamorado de los matadores"; son sus objetos de atracción y de fantasías sexuales, aunque menos acentuadamente que en la perversión mencionada arriba, o en la perversión de la necrofagia (deseo de comer cadáveres), deseo que no rara vez puede encontrarse en los sueños de los individuos necrófilos. Conozco muchos sueños de personas necrófilas en que tienen relaciones sexuales con una mujer o un hombre ancianos por la que de ningún modo se sienten físicamente atraídos, sino a quien temen y admiran por su fuerza y capacidad destructora.

La influencia de hombres como Hitler y Stalin estriba precisamente en su capacidad para matar y la complacencia en hacerlo. Por eso los amaron los necrófilos. De los demás, muchos los temían, y prefirieron admirarlos a darse cuenta de su miedo; otros muchos no percibían la calidad necrófila de los líderes y vieron en ellos los constructores, los

salvadores, los buenos padres. Si los líderes necrófilos no hubieran fingido que eran constructores y protectores, el número de individuos atraídos por ellos apenas habría sido suficiente para ayudarlos a tomar el poder, y el número de los repelidos por ellos probablemente no habría tardado en producir su caída.

Mientras la vida se caracteriza por el crecimiento de una manera estructurada, funcional, el individuo necrófilo ama todo lo que no crece, todo lo que es mecánico. La persona necrófila es movida por el deseo de convertir lo orgánico en inorgánico, de mirar la vida mecánicamente, como si todas las personas vivientes fuesen cosas. Todos los procesos, sentimientos y pensamientos de vida se transforman en cosas. La memoria, y no la experiencia; tener, y no ser, es lo que cuenta. El individuo necrófilo puede relacionarse con un objeto —una flor o una persona— únicamente si lo posee; en consecuencia, una amenaza a su posesión es una amenaza a él mismo; si pierde la posesión, pierde el contacto con el mundo. Por eso encontramos la paradójica reacción de que más bien perdería la vida que la posesión, aun cuando al perder la vida el que posee deja de existir. Ama el control, y en el acto de controlar mata la vida. Se siente profundamente temeroso ante la vida, porque por su misma naturaleza es desordenada e incontrolable. La mujer que pretende sin razón ser la madre del niño, en el relato del juicio de Salomón, es típica de esta tendencia. Preferiría tener un niño muerto y adecuadamente dividido que perder un niño vivo. Para el individuo necrófilo justicia significa reparto correcto, y está dispuesto a matar o morir en obsequio de lo que llama justicia. "La ley y el orden" son ídolos para él; todo lo que amenaza a la ley y el orden se considera un ataque satánico a sus valores supremos.

Al individuo necrófilo lo atraen la oscuridad y la noche. En la mitología y la poesía es atraído por las cavernas, o por los abismos del océano, o se le representa ciego. (Son un buen ejemplo los enanos del *Peer Gynt* de Ibsen; son ciegos, [13] viven en cavernas, su único valor es el narcisista de algo "preparado en casa" o de producción casera.) Le atrae todo lo que se aparta de la vida o se dirige contra ella. Quiere regresar a la oscuridad del útero y al pasado de existencia inorgánica o animal. Está orientado esencialmente hacia el pasado, no hacia el futuro que odia y teme. Con esto se relaciona su anhelo de certidumbre o seguridad. Pero la vida nunca es segura, nunca es previsible, nunca es controlables para hacerla controlable, hay que convertirla en muerte; la muerte es, ciertamente, la única seguridad de la vida.

Las tendencias necrófilas suelen manifestarse de la manera más clara en los sueños de una persona. Esos sueños tratan de asesinatos, sangre, cadáveres, calaveras, heces; en ocasiones también de hombres transformados en máquinas o que actúan como máquinas. De vez en cuando puede tener lugar un sueño de este tipo en muchos individuos sin que indique necrofilia. En el individuo necrófilo los sueños de este tipo son frecuentes y a veces se repiten.

Al individuo muy necrófilo se le puede reconocer con frecuencia por su aspecto y sus gestos. Es frío, tiene una piel que parece muerta y con frecuencia su cara tiene una expresión como si estuviera oliendo un mal olor. (Esta expresión podía verse claramente en la cara de Hitler.) Es ordenado, obsesivo, pedante. Este aspecto de la persona necrófila fue mostrado al mundo en la figura de Eichmann. Éste se sentía fascinado por el orden burocrático y por la muerte. Sus valores supremos eran la obediencia y el funcionamiento adecuado de la organización. Transportaba judíos como hubiera podido transportar carbón. Que fueran seres humanos es cosa que no entraba en el campo de su visión, y en consecuencia no tiene importancia el problema de si odiaba o no a sus víctimas.

Pero no se encuentran sólo entre los inquisidores, entre los Hitler y los Eichmann,

---

[13] Este significado simbólico de la ceguera es completamente distinto de aquel en que significa "verdadera introspección".

ejemplos del carácter necrófilo. Hay muchos individuos que no tienen oportunidad ni poder para matar, pero cuya necrofilia se expresa de otras maneras más inofensivas, vistas superficialmente. Un ejemplo es la madre que se interesa siempre por las enfermedades de su hijo, por sus defectos y sus malos pronósticos para el futuro; al mismo tiempo, no la impresionará un cambio favorable; no responderá a la alegría del niño, no advertirá que está naciendo en él algo nuevo. Podemos advertir que sus sueños tratan de enfermedades, de muerte, de cadáveres, de sangre. No dañará a su hijo de un modo manifiesto, pero quizá estrangule lentamente su alegría de vivir, su fe en el crecimiento, y al fin lo infectará de su propia orientación necrófila.

Muchas veces la orientación necrófila entra en conflicto con tendencias opuestas, de modo que se establece un peculiar equilibrio. Ejemplo notable de este tipo de carácter necrófilo fue C. G. Jung. En su autobiografía, [14] publicada póstumamente, da amplias pruebas de ello. Sus sueños solían estar llenos de cadáveres, de sangre, de muertes. Como manifestación típica de esta orientación necrófila en la vida real, mencionaré lo siguiente: Mientras se estaba construyendo la casa de Jung en Bollingen, se encontró el cadáver de un soldado francés que se había ahogado hacía 150 años, cuando Napoleón invadió Suiza. Jung hizo una fotografía del cadáver y la colgó en una pared. Volvió a enterrar el cadáver y disparó tres tiros sobre la tumba, como saludo militar. Vista superficialmente, esta acción puede parecer ligeramente rara pero sin ninguna importancia, por lo demás. Pero es una de las muchas acciones "insignificantes" que expresan una orientación subyacente con más claridad que los actos intencionales e importantes. El mismo Freud observó muchos años antes la orientación de Jung hacia la muerte. Cuando los dos se embarcaban para los Estados Unidos, Jung habló mucho de los cadáveres bien conservados que se habían encontrado en las marismas cerca de Hamburgo. A Freud le desagradó aquel tipo de conversación y le dijo a Jung que hablaba tanto de aquellos cadáveres porque estaba lleno de deseos de muerte contra él (Freud). Jung lo negó, indignado, pero unos años después, hacia el tiempo de su ruptura con Freud, tuvo el siguiente sueño. Sintió que, en compañía de un nativo negro, tenía que matar a *Sigfrido*. Salió con un rifle, y cuando Sigfrido apareció en la cresta de una montaña lo mató. Después se sintió horrorizado y temeroso de que pudiera descubrirse su crimen. Jung despertó pensando que tenía que matarse si no comprendía el sueño. Tras alguna reflexión, llegó a la siguiente “comprensión”: matar a Sigfrido significa matar al héroe dentro de uno, expresando así su humildad. El ligero cambio de *Sigmundo* a *Sigfrido* bastó para permitir a un hombre cuyo mayor talento era la interpretación de sueños, ocultarse a sí mismo el sentido real de aquel sueño. Si uno se pregunta cómo es posible una represión tan intensa, la respuesta es que el sueño era una manifestación de su orientación necrófila, y como toda esta orientación estaba intensamente reprimida, Jung no podía conocer el sentido de aquel sueño, el cual encaja dentro del panorama de que Jung se sentía fascinado por el pasado, y rara vez por el presente y el futuro; que las piedras eran su material favorito y que siendo niño se había imaginado que Dios dejaba caer una gran basura sobre una iglesia, destruyéndola. Sus simpatías por Hitler y sus teorías raciales son otra expresión de su afinidad con la gente enamorada de la muerte.

Pero Jung era una persona extraordinariamente creadora, y la creación es lo más opuesto a la necrofilia. Resolvió el conflicto dentro de sí mismo equilibrando sus poderes destructores con su deseo y su capacidad de curar, y haciendo de su interés en el pasado, en la muerte y en la destrucción, materia de brillantes especulaciones.

---

[14] *Memories, Dreams. Reflections,* por C. G. Jung, ed. por Aniéla Jaffé, Nueva York Pantheon Books, 1963. Cf. mi estudio sobre este libro en el *Scientific American* de septiembre de 1963.

En esta descripción de la orientación necrófila, quizá di la impresión de que *todos* los rasgos descritos se encuentran necesariamente en el individuo necrófilo. Es cierto que rasgos tan divergentes como el deseo de matar, el culto de la fuerza, la atracción de la muerte y la inmundicia, el sadismo, el deseo de transformar lo orgánico en inorgánico mediante el “orden”, son todos ellos parte de la misma orientación fundamental. Pero en lo que concierne a los individuos, hay diferencias considerables respecto de la fuerza de las respectivas tendencias. Cualquiera de los rasgos aquí mencionados puede ser más pronunciado en una persona que en otra; además, el grado en que una persona es consciente de sus tendencias necrófilas, o las racionaliza, varía considerablemente de individuo a individuo. Pero el concepto del tipo necrófilo no es de ningún modo una abstracción ni un compendio de varias tendencias dispares de la conducta. La necrofilia constituye una orientación fundamental; es la única respuesta a la vida que está en completa oposición con la vida; es la orientación hacia la vida más morbosa y más peligrosa de que es capaz el hombre. Es la verdadera perversión: aunque se está vivo, no es la vida sino la muerte lo que se ama, no el crecimiento, sino la destrucción. El individuo necrófilo, si se atreve a darse cuenta de lo que existe, expresa el lema de su vida cuando dice “!Viva la muerte!”

Lo opuesto a la orientación necrófila es la orientación *biófila*; su esencia es el amor a la vida, en contraste con el amor a la muerte. Como la necrofilia, la biofilia no está constituida por un rasgo único, sino que representa una orientación total, todo un modo de ser. Se manifiesta en los procesos corporales de una persona, en sus emociones, en sus pensamientos, en sus gestos; la orientación biófila se expresa en todo el hombre. La forma más elemental de esta orientación se expresa en la tendencia a vivir de todos los organismos vivos. En contraste con el supuesto de Freud relativo al "instinto de la muerte", estoy de acuerdo con el supuesto de muchos biólogos y filósofos de que es una cualidad inherente a toda materia viva el vivir, el conservar la existencia; como dijo Spinoza: "Todas las cosas, en cuanto son, se esfuerzan por persistir en su ser." [15] A ese esfuerzo lo llamó la esencia misma de la cosa en cuestión. [16]

Observamos esta tendencia a vivir en toda la materia viva que nos rodea; en la hierba que crece entre las piedras en busca de luz y de vida; en el animal que luchará hasta lo último para escapar a la muerte; en el hombre que dará casi cualquier cosa para conservar la vida.

La tendencia a conservar la vida y a luchar contra la muerte es la forma más elemental de la orientación biófila, y es común a toda la materia viva. En cuanto es una tendencia a *conservar* la vida y a *combatir* la muerte, sólo representa *un* aspecto de la tendencia a vivir. El otro aspecto es más positivo: la materia viva tiene la tendencia a integrar y unir; tiende a fundirse con entidades diferentes y opuestas, y a crecer de un modo estructural. Unificación y crecimiento integrado son características de todos los procesos vitales, no sólo por lo que concierne a las células, sino también respecto del sentimiento y el pensamiento.

La expresión más elemental de esta tendencia es la fusión de células y organismos, desde la fusión celular sexual hasta la unión sexual de los animales y del hombre. En este último, la unión sexual se basa en la atracción entre los polos masculino y femenino. La polaridad masculino-femenino constituye el núcleo de la necesidad de fusión de que depende la vida de la especie humana. Parece que por esta razón la naturaleza proporcionó al hombre el placer más intenso en la fusión de los dos polos. Biológicamente, el resultado de esa fusión es normalmente la creación de un ser nuevo. El ciclo de la vida es unión,

[15] *Ética,* III, Prop. VI.

[16] *Ibid.,* Prop. VII.

nacimiento y crecimiento, así como el ciclo de la muerte es cesación de crecimiento, desintegración, descomposición.

Pero aun el instinto sexual, aunque *biológicamente* sirve a la vida, no es necesariamente el único que expresa la biofilia *psicológicamente.* Parece que no hay una sola emoción intensa que no pueda ser atraída al instinto vital y combinarse con él. La vanidad, el deseo de riquezas o de aventuras, y hasta la atracción de la muerte, pueden, por así decirlo, poner a su servicio el instinto sexual. Por qué es así, es materia que se presta a especulaciones. Se siente uno tentado a pensar que es una treta de la naturaleza el hacer tan dócil el instinto sexual, que lo movilice cualquier clase de deseo intenso, aun los que son contrarios a la vida. Pero, cualquiera que sea la razón, difícilmente puede dudarse de la combinación de deseo sexual y destructividad. (Freud señaló esta mezcla, especialmente en su estudio sobre la combinación del instinto de la muerte con el instinto de la vida, como ocurre en el sadismo y el masoquismo.) El sadismo, el masoquismo, la necrofagia y la coprofagia son perversiones, no porque se desvían de las normas habituales de la conducta sexual, sino porque significan la única perversión fundamental: la mezcla de la vida y la muerte. [17]

El pleno despliegue de la biofilia hay que buscarlo en la orientación productiva. [18] La persona que ama plenamente la vida es atraída por el proceso de la vida y el crecimiento en todas las esferas. Prefiere construir a conservar. Es capaz de admirarse, y prefiere ver algo nuevo a la seguridad de encontrar la confirmación de lo viejo. Ama la aventura de vivir más que la seguridad. Su sentido de la vida es funcional y no mecanicista. Ve el todo y no únicamente las partes, estructuras y no sumas. Quiere moldear e influir por el amor, por la razón, por su ejemplo, no por la fuerza, no aislando las cosas ni por el modo burocrático de administrar a las gentes como si fuesen cosas. Goza de la vida y de todas sus manifestaciones, y no de la mera agitación.

La *ética biófila* tiene su propio principio del bien y del mal. Bueno es todo lo que sirve a la vida; malo todo lo que sirve a la muerte. Bueno es la reverencia para la vida, [19] todo lo que fortifica la vida, el crecimiento, el desarrollo. Malo es todo lo que ahoga la vida, lo que la angosta, lo que la parte en trozos. La alegría es virtuosa y la tristeza es pecaminosa. Es, pues, desde el punto de vista de la ética biófila como menciona la Biblia el pecado fundamental de los hebreos: "Por cuanto no serviste a Jehová tu Dios con alegría y con gozo de corazón, por la abundancia de todas las cosas" *(Deut.,* 28, 47). La conciencia de la persona biófila no es la de obligarse a abstenerse del mal y hacer el bien. No es el super-ego descrito por Freud, que es un capataz estricto que es sádico contra sí mismo en obsequio a la virtud. La conciencia biófila es movida por la atracción de la vida y de la alegría; el esfuerzo moral consiste en fortalecer la parte de uno mismo amante de la vida. Por esta razón el biófilo no vive en el remordimiento y la culpa, que no son, después de todo, más que aspectos de la aversión a sí mismo y de la tristeza. Se orienta rápidamente hacia la vida y procura hacer el bien. La *Ética* de Spinoza es un ejemplo notable de moral biófila. "El placer —dice— no es en sí mismo malo, sino bueno; por el contrario, el dolor

[17] Muchos ritos relativos a la separación de lo limpio (la vida) y lo sucio (la muerte) acentúan la importancia de evitar esa perversión.

[18] Cf. el estudio de la orientación productiva en E. Fromm, *Ética* y *psicoanálisis,* F. C. E., México, Breviario 74, 4ª. ed., 1963.

[19] Ésta es la tesis principal de Albert Schweitzer, uno de los grandes representantes del amor a la vida, tanto en sus escritos como en su persona.

es malo en sí mismo." [20] Y con el mismo espíritu: "Un hombre libre piensa en la muerte menos que en cualquier otra cosa, y su sabiduría es una meditación no sobre la muerte sino sobre la vida." [21] El amor a la vida está en la base de las diferentes versiones de la filosofía humanista. En diferentes formas conceptuales, esas filosofías tienen el mismo espíritu que la de Spinoza; expresan el principio de que el hombre cuerdo ama la vida, que la tristeza es pecado y la alegría virtud, que el fin del hombre en la vida es ser atraído por todo lo vivo y apartarse de todo lo que es muerto y mecánico.

He intentado dar una imagen de las orientaciones necrófilas y biófilas en sus formas puras. Esas formas puras son, desde luego, raras. El necrófilo puro es un loco; el biófilo puro es un santo. La mayor parte de la gente es una mezcla particular de orientaciones necrófilas y biófilas, y lo importante es cuál de ellas predomina. Aquellos en quienes alcanza el predominio la orientación necrófila matarán lentamente su lado biófilo; habitualmente, no son conscientes de su orientación de amor a la muerte; endurecerán sus corazones; obrarán de tal suerte que su amor a la muerte parece ser la respuesta lógica y racional a lo que experimentan. Por otra parte, aquellos en quienes aún predomina el amor a la vida se sentirán disgustados cuando descubran lo cerca que están del "valle de la sombra de la muerte", y ese disgusto podría despertarlos a la vida. De ahí que sea muy importante saber no sólo lo fuerte que es la tendencia necrófila en una persona, sino también hasta qué punto es consciente de ella. Si cree que mora en tierra de vida cuando en realidad mora en tierra de muerte, está perdida para la vida, ya que no tiene oportunidad para regresar.

La descripción de las orientaciones necrófila y biófila plantea la cuestión del modo como esos conceptos se relacionan con los conceptos de Freud relativos al instinto de la vida (Eros) y al instinto de la muerte. Es fácil de ver la analogía. Cuando surgió de primera intención la existencia de la dualidad de las dos tendencias en el hombre, estaba Freud hondamente impresionado, en especial bajo el influjo de la primera Guerra Mundial, por la fuerza de los impulsos destructores. Revisó su vieja teoría según la cual el instinto sexual se oponía a los instintos del ego (sirviendo uno y otros a la supervivencia, y por lo tanto a los propósitos de la vida), a favor de la hipótesis de que tanto el impulso hacia la vida como el impulso hacia la muerte son inherentes a la esencia misma de la vida. En *Más allá del principio del placer* (1920) expuso la opinión, de que había un principio más antiguo filogenéticamente, que llamó "compulsión a la repetición", el cual funciona para restablecer una situación previa y, en definitiva, para volver la vida orgánica al estado originario de existencia inorgánica. "Si es verdad que una vez —dice Freud—, en épocas inconcebibles y de un modo irrepresentable, surgió la vida de la materia inanimada, según nuestra hipótesis, tuvo entonces que nacer un instinto que quiere suprimir de nuevo la vida y restablecer el estado anorgánico. Si en este instinto reconocemos la autodestrucción por nosotros supuesta, podemos ya considerarla como manifestación de un *instinto de muerte* que no dejamos de hallar en ningún proceso vital." [22]

El instinto de muerte puede observarse realmente o bien vuelto hacia afuera, contra los demás, o hacia adentro, contra uno mismo, y combinado frecuentemente con el instinto sexual, como en las perversiones sádicas y masoquistas. Opuesto al instinto de la muerte es el instinto de la vida. Mientras el instinto de la muerte (llamado a veces *thánatos* en la literatura psicoanalítica, aunque no por Freud) tiene la función de separar y desintegrar,

---

[20] *Ética,* IV, Prop. XLI.

[21] *Ibid.,* Prop. LXVII.

[22] *Nuevas aportaciones al psicoanálisis,* Obras completas, Biblioteca Nueva, Madrid, 1948, vol. II, p. 837. [E.]

Eros tiene la de enlazar, integrar y unir organismos entre sí y las células dentro del organismo. La vida de cada individuo es, pues, un campo de batalla en esos dos instintos fundamentales: "El esfuerzo de Eros para combinar materias orgánicas en unidades cada vez más grandes", y los esfuerzos del instinto de la muerte, que tienden a anular precisamente lo que está tratando de realizar Eros.

El mismo Freud propuso la nueva teoría sólo de manera titubeante y a título de ensayo. No es ello sorprendente, ya que se basaba en la hipótesis de la compulsión a la repetición, que a su vez era, en el mejor caso, una especulación no demostrada. En realidad, ninguno de los argumentos en favor de su teoría dualista parecen resolver las objeciones basadas en muchos datos contradictorios. La mayor parte de los seres vivos parecen luchar por la vida con tenacidad extraordinaria, y sólo excepcionalmente tiende a destruirse. Además, la destructividad varía enormemente entre los individuos, y no de tal manera que la diferencia sea sólo entre las respectivas manifestaciones dirigidas hacia afuera y hacia adentro del instinto de la muerte. Vemos que algunas personas se caracterizan por una pasión especialmente intensa de destruir a otras, mientras que la mayoría no muestra ese grado de destructividad. Este grado menor de destructividad contra los demás no es, empero, igualado por un grado correspondientemente alto de autodestrucción, de masoquismo, de enfermedad, etc. [23] Teniendo en cuenta todas estas objeciones a las teorías de Freud, no es sorprendente que gran número de analistas, por lo demás ortodoxos, como O. Fenichel, se nieguen a aceptar su teoría del instinto de la muerte, o lo acepten sólo condicionalmente y con grandes limitaciones.

Sugiero un desarrollo de la teoría de Freud en la siguiente dirección: La contradicción entre Eros y la destrucción, entre la afinidad con la vida y la afinidad con la muerte es, ciertamente, la contradicción más fundamental que existe en el hombre. Pero esta dualidad no es la de dos instintos biológicamente intrínsecos, relativamente constantes y luchando siempre entre sí hasta la victoria final del instinto de la muerte, sino que es la que existe entre la tendencia primaria y más fundamental de la vida —perseverar en la vida— [24] y su contradicción, que toma existencia cuando el hombre no tiene esa meta. Según esta opinión, el instinto de la muerte es un fenómeno *maligno* que crece y se impone en la medida en que Eros no se despliega. El instinto de la muerte representa *psicopatologia, y* no, como en la opinión de Freud, una parte de la *biología normal*. El instinto de la vida constituye, pues, la potencialidad primaria del hombre; el instinto de la muerte es una potencialidad secundaria. [25] La potencialidad primaria se desarrolla si existen las condiciones apropiadas para la vida, así como una semilla sólo germina si existen las condiciones adecuadas de humedad, temperatura, etc. Si no existen las condiciones adecuadas, aparecerán las tendencias necrófilas y dominarán a la persona.

¿Cuáles son las condiciones a las que se debe la necrofilia? Desde el punto de vista de la teoría de Freud puede esperarse que la fuerza de los instintos de la vida y de la muerte

---

[23] Cf. el estudio de estadísticas sobre el suicidio y el homicidio en E. Fromm, *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea,* Fondo de Cultura Económica, México, 5ª. ed., 1963.

[24] Freud contesta a la objeción de que si el instinto de la muerte fuera tan poderoso, la gente tendería normalmente a suicidarse, diciendo que el organismo desea morir a su manera. "De este modo surge la paradoja de que el organismo viviente se rebela enérgicamente contra actuaciones (peligros) que podían ayudarle a alcanzar por un corto camino (por un corto circuito, pudiéramos decir) su fin vital." *Más allá del principio del placer,* Obras completas, ed. cit., vol. I, p. 1105. [E.]

[25] Cf. mi análisis de la destructividad y la distinción entre las potencialidades primaria y secundaria en *Ética y psicoanálisis,* ed. cit., pp. 210 *ss.*

(respectivamente) sea constante, y que para el instinto de la muerte no haya más alternativas que las de dirigirse hacia afuera o hacia adentro. En consecuencia, los factores ambientales sólo pueden explicar la dirección que toma el instinto de la muerte, no su intensidad. Si, por otra parte, se sigue la hipótesis expuesta aquí, hay que formular esta pregunta: ¿Qué factores producen el desarrollo de las orientaciones necrófilas y biófilas en general, y más específicamente, la mayor o menor intensidad de la orientación hacia el amor de la vida en un individuo o un grupo dados?

No tengo una contestación plena a esta importante pregunta. En mi opinión es de la mayor importancia estudiar más este problema. No obstante, puedo aventurar algunas respuestas de tanteo a las que llegué sobre la base de mi experiencia clínica en psicoanálisis y de la observación y el análisis de la conducta de grupo.

La condición más importante para el desarrollo del amor a la vida en el niño es, para él, estar con gente que ama la vida. El amor a la vida es tan contagioso como el amor a la muerte. Se comunica sin palabras ni explicaciones, y desde luego sin ningún sermoneo acerca de que hay que amar la vida. Se expresa en gestos más que en ideas, en el tono de la voz más que en las palabras. Puede observarse en todo el ambiente de una persona o un grupo, y no en los principios y reglas explícitas según los cuales organizan sus vidas. Entre las condiciones específicas necesarias para el desarrollo de la biofilia mencionaré las siguientes: cariño; relaciones afectuosas con otros durante la infancia; libertad y ausencia de amenazas; enseñanza —por el ejemplo y no por prédicas— de los principios conducentes a la armonía y la fuerza interiores; guía en el "arte de vivir"; influencia estimulante de otros y respuesta a la misma; un modo de vida que sea verdaderamente interesante. Lo opuesto a estas condiciones fomenta el desarrollo de la necrofilia: crecer entre gente que ama la muerte; carecer de estímulo; frialdad, condiciones que hacen la vida rutinaria y carente de interés; orden mecánico en vez de orden determinado por relaciones directas y humanas entre las personas.

En cuanto a las condiciones *sociales* para el desarrollo de la biofilia, es evidente que son las mismas condiciones que fomentan las tendencias que acabo de mencionar respecto del desarrollo del individuo. Pero es posible llevar más lejos la especulación sobre las condiciones sociales, aun cuando las observaciones siguientes son sólo el comienzo, y no el fin, de dicha especulación.

Quizá el factor más notorio que debiera mencionarse aquí es el de una situación de *abundancia* contra *escasez,* tanto económica como psicológicamente. En la medida en que la mayor parte de la energía del hombre se emplee en la defensa de su vida contra ataques, o para no morir de hambre, el amor a la vida se atrofia y se fomenta la necrofilia. Otra condición social importante para el desarrollo de la biofilia es la abolición de la *injusticia.* No me refiero aquí con esto al concepto de atesoramiento según el cual se considera injusticia el que no tenga exactamente lo mismo todo el mundo; me refiero a una situación social en la que una clase social explota a otra y le impone condiciones que no permiten el despliegue de una vida rica y digna; o en otras palabras, cuando no se le permite a una clase social participar con otras en la misma experiencia básica de vivir; en último análisis, con la palabra injusticia me refiero a una situación social en que el hombre no es un fin en sí mismo, sino que se convierte en medio para los fines de otro hombre.

Finalmente, una condición importante para el desarrollo de la biofilia es la *libertad.* Pero no es condición suficiente "la libertad respecto de" trabas políticas. Si ha de desarrollarse el amor a la vida, tiene que haber libertad "para"; libertad para crear y construir, para admirar y aventurarse. Tal libertad requiere que el individuo sea activo y responsable, no un esclavo ni una pieza bien alimentada de la máquina.

Resumiendo, el amor a la vida se desarrollará más en una sociedad en que haya: *seguridad* en el sentido de que no están amenazadas las condiciones materiales básicas

para una vida digna; *justicia* en el sentido de que nadie puede ser un fin para los propósitos de otro; y *libertad* en el sentido de que todo individuo tiene la posibilidad de ser un miembro activo y responsable de la sociedad. Este último punto es de particular importancia. Hasta una sociedad en que existen seguridad y justicia puede no ser conducente al amor a la vida si no se estimula la actividad creadora del individuo. No basta que los hombres no sean esclavos; si las condiciones sociales fomentan la existencia de autómatas, el resultado no será amor a la vida, sino amor a la muerte. Se dirá más sobre este último punto en las páginas que tratan del problema de la necrofilia en la era nuclear, específicamente en relación con el problema de la organización burocrática de la sociedad.

He tratado de hacer ver que los conceptos de biofilia y necrofilia se relacionan con el instinto de la vida y el instinto de la muerte, de Freud, pero que se diferencian de ellos. También se relacionan con otro concepto importante de Freud que forma parte de su primera teoría de la libido: el de la "libido anal" y el "carácter anal". Freud publicó uno de sus descubrimientos más fundamentales en su ensayo *El carácter y el erotistno anal,* en 1909. Dice allí:

Las personas que me propongo describir atraen nuestra atención por presentar regularmente asociadas tres cualidades: son *cuidadosos, económicos y tenaces.* Cada una de estas palabras sintetiza, en realidad, un pequeño grupo de rasgos característicos afines. La cualidad de "cuidadoso" comprende tanto la pulcritud individual como la escrupulosidad en el cumplimiento de deberes corrientes y la garantía personal; lo contrario de "cuidadoso" sería, en este sentido, descuidado o desordenado. La economía puede aparecer intensificada hasta la avaricia y la tenacidad convertirse en obstinación, enlazándose a ella fácilmente una tendencia a la cólera e inclinaciones vengativas. Las dos últimas condiciones mencionadas, la economía y la tenacidad, aparecen más estrechamente enlazadas entre sí que con la primera. Son también la parte más constante, del complejo total. De todos modos me parece indudable que las tres se enlazan de algún modo entre sí. [26]

Freud sugiere más adelante que "no parece muy aventurado reconocer en las cualidades que tan frecuentemente muestran reunidas los individuos cuya infancia presentó una especial intensidad de este instinto parcial —el cuidado, la economía y la tenacidad— los resultados más directos y constantes de la sublimación del erotismo anal". [27] Freud, y después otros psicoanalistas, demostraron que otras formas de economía no se refieren a las heces, sino al dinero, a la suciedad, a las cosas poseídas, y también a la posesión de material inutilizable. Se advirtió también que el carácter anal mostraba con frecuencia rasgos de sadismo y destructividad. El análisis psicoanalítico demostró la validez del descubrimiento de Freud con amplias pruebas clínicas. Pero hay diferentes opiniones acerca de la explicación del "carácter anal" o "carácter acumulativo", como yo lo llamé. [28] De acuerdo con su teoría de la libido, Freud supuso que la energía que suministraba la libido anal y su sublimación se relacionaba con una zona erógena (en este caso el ano), y que, a causa de factores constitutivos unidos a experiencias individuales en el proceso de la

---

[26] S. Freud, *Obras completas,* ed. cit., vol. I, pp. 950 s. [E.]

[27] *Ibid.,* p. 951. [E.]
[28] *Ética y psicoanálisis,* ed. cit., pp. 74 s. [E.]

utilización del retrete, esta libido anal sigue siendo más fuerte que en la persona corriente. Difiero de la opinión de Freud por cuanto no veo pruebas suficientes para suponer que la libido anal, como impulso parcial de la libido sexual, sea la base dinámica para el desarrollo del carácter anal.

Mi experiencia en el estudio del carácter anal me llevó a creer que aquí tratamos con personas que sienten un profundo interés por las heces y gran afinidad con ellas, como parte de su afinidad general con todo lo que es vivo. Las heces son el producto que el cuerpo acaba por eliminar y que después no le sirve para nada. El carácter anal es atraído por las heces como es atraído por todo lo que es inútil para la vida, como la basura, las cosas inútiles, la propiedad como mera posesión y no como medio para la producción y el consumo. En cuanto a las causas del desarrollo de esa atracción por todo lo que no es vivo, todavía hay mucho que estudiar. Tenemos razón para suponer que, aparte de los factores constitutivos, es un factor importante el carácter de los padres, y en especial el de la madre. La madre que insiste en el aprendizaje del uso estricto del retrete y que muestra un interés indebido por los procesos de evacuación del niño, etc., es una mujer con fuerte carácter anal, es decir, con fuerte interés en lo que está muerto, y afectará al niño en la misma dirección. Al mismo tiempo, carecerá también de alegría en la vida, y no será estimulante, sino amortiguadora. Muchas veces, su ansiedad contribuirá a hacer al niño temeroso de la vida y a sentirse atraído por lo que no es viviente. En otras palabras, no es la preparación en el uso del retrete como tal, con sus efectos sobre la libido anal, lo que lleva a la formación de un carácter anal, sino el carácter de la madre que, por su miedo o su odio a la vida, orienta el interés hacia los procesos de la evacuación y moldea de otras muchas maneras las energías del niño en el sentido de una pasión por poseer y atesorar.

Por esta descripción puede verse fácilmente que el carácter anal en el sentido de Freud y el carácter necrófilo descrito en las páginas anteriores, ofrecen grandes analogías. En realidad, son cualitativamente iguales en su interés por lo unánime y muerto y su afinidad con ello. Sólo se diferencian en la intensidad de esa afinidad. Yo considero *el carácter necrófilo como la forma maligna de la estructura de carácter cuya forma benigna es el "carácter anal" de Freud.* Esto implica que no hay fronteras claramente definidas entre el carácter anal y el carácter necrófilo, y que con frecuencia será difícil determinar si se trata del uno o del otro.

En el concepto del carácter necrófilo se establece una relación entre el "carácter anal" de Freud, que se basaba en la teoría de la libido, y su especulación puramente biológica de la que nació el concepto del instinto de la muerte. El mismo vínculo existe entre el concepto del "carácter genital" de Freud y su concepto del instinto de la vida, por una parte, y el carácter biófilo por otra. Éste es un primer paso para establecer un puente entre las primeras y las últimas teorías de Freud, y es de esperar que nuevas investigaciones contribuyan a ampliar ese puente.

Volviendo ahora a las condiciones *sociales* para el desarrollo de la necrofilia, se plantea la siguiente cuestión: ¿Qué relación hay entre la necrofilia y el espíritu de la sociedad industrial contemporánea? Además, ¿qué significado tienen la necrofilia y la indiferencia hacia la vida respecto de la motivación para la guerra nuclear?

No me dedicaré aquí a *todos* los aspectos que motivan la guerra moderna, muchos de los cuales existieron para las guerras anteriores lo mismo que existen para la guerra nuclear, sino sólo a *un* problema psicológico muy decisivo perteneciente a la guerra nuclear. Cualquiera que haya sido la explicación racional de las guerras pasadas —defensa contra un ataque, ganancias económicas, liberación, gloria, conservación de un modo de vida—, tal racionalización no sirve para la guerra nuclear. No hay defensa, no hay ganancia, no hay liberación, no hay gloria, cuando en el mejor caso la mitad de la población de un país es incinerada en un lapso de horas, cuando son destruidos sus centros

culturales, y sólo queda una vida de barbarie y brutalidad en la que desearán la muerte los que aún queden con vida. [29]

¿Por qué, a pesar de todo esto, siguen haciéndose preparativos para la guerra nuclear, sin una protesta más general que la que existe ahora? ¿Cómo debemos entender que no se levanten y protesten más gentes con hijos y con nietos? ¿Por qué gentes que tienen muchos motivos para vivir, o al menos así lo parece, piensan con calma en la destrucción de todo? Hay muchas respuestas, [30] pero ninguna de ellas da una explicación satisfactoria, a menos que incluyamos la siguiente: que *la gente no teme la destrucción total porque no ama la vida,* o porque *es indiferente a la vida,* o también porque *muchos se sienten atraídos por la muerte.*

Esta hipótesis parece contradecir todos nuestros supuestos de que la gente ama la vida y teme la muerte; además, que nuestra cultura, más que cualquier cultura anterior, proporciona a la gente abundancia de emociones y diversiones. Pero tenemos que preguntarnos si quizá todas nuestras diversiones y emociones no son completamente diferentes de la alegría y el amor a la vida.

Para contestar a estas preguntas tengo que referirme al estudio anterior de las orientaciones hacia el amor de la vida y del amor a la muerte. La vida es crecimiento estructurado, y por su misma naturaleza no está sujeta a control ni a predicción estrictos. En el campo de la vida los demás pueden ser influidos sólo por las fuerzas de la vida, tales como el amor, el estímulo, por ejemplo. La vida sólo puede experimentarse en sus manifestaciones individuales, en la persona individual lo mismo que en un pájaro o una flor. No hay vida de "las masas", no hay vida en abstracto. Nuestra actitud hacia la vida se está haciendo hoy cada vez más mecánica. Nuestro propósito principal es producir cosas, y en el proceso de esta idolatría de las cosas nos convertimos en mercancías. A los individuos se les trata como números. La cuestión no es aquí si se les trata bien y están bien alimentados (también las cosas pueden ser bien tratadas); la cuestión es si las personas son cosas o seres vivos. La actitud hacia los hombres es ahora intelectual y abstracta. Se interesa uno en las personas como objetos, en sus propiedades comunes, en las reglas estadísticas de la conducta de las masas, no en los individuos vivos. Todo esto va unido al papel cada vez mayor de los métodos burocráticos. En centros gigantescos de producción, en ciudades gigantescas, en países gigantescos, se administra a los hombres como si fueran cosas; los hombres y sus administradores se convierten en cosas, y obedecen a las leyes de las cosas. Pero el hombre no nació para ser una cosa; es destruido si se convierte en cosa; y antes de que eso se realice, se desespera y quiere acabar con toda vida.

En un industrialismo burocráticamente organizado y centralizado, se manipulan los gustos de manera que la gente consuma al máximo y en direcciones previsibles y provechosas. Su inteligencia y su carácter se uniforman por el papel siempre creciente de pruebas que seleccionan al mediocre y falto de ánimo con preferencia al original y

---

[29] No puedo admitir las teorías que tratan de persuadirnos de que *a)* la destrucción súbita de sesenta millones de norteamericanos no tendrá una influencia profunda y devastadora sobre nuestra civilización, o *b)* que aun después de empezada la guerra nuclear seguirá existiendo entre los enemigos la racionalización de que harán la guerra de acuerdo con un conjunto de reglas que evitarán la destrucción total.

[30] Una respuesta importante parece encontrarse en el hecho de que la mayor parte de las gentes están profundamente angustiadas —aunque en general inconscientemente— en sus vidas personales. La lucha constante para subir en la escala social y el miedo constante a fracasar crean un estado permanente de ansiedad y de tensión que hace que la persona corriente olvide la amenaza a su propia vida y a la del mundo.

atrevido. En realidad, la civilización burocrático-industrial que triunfó en Europa y los Estados Unidos creó un tipo nuevo de hombre, que puede describirse como el *hombre organización,* el *hombre autómata* y el *homo consumens.* Es, además, *homo mechanicus,* por lo que entiendo un hombre artefacto, profundamente atraído por todo lo que es mecánico, y predispuesto contra lo que es vivo. Es cierto que el equipo biológico y fisiológico del hombre lo provee de impulsos sexuales tan fuertes, que hasta el mismo *homo mechanicus* tiene deseos sexuales y busca mujeres. Pero es indudable que va disminuyendo el interés del hombre artefacto por las mujeres. Una caricatura del *New Yorker* señalaba esto de una manera muy divertida: una muchacha vendedora que trata de vender cierta marca de perfume a una joven cliente se la recomienda observando: "Huele como un coche sport nuevo." En realidad, cualquier observador de la actual conducta masculina confirmará que esa caricatura es algo más que un chiste ingenioso. Hay, manifiestamente, un número grande de hombres que se interesan por coches sport, aparatos de televisión y radio, viajes espaciales, y por gran número de artefactos, más que por las mujeres, el amor, la naturaleza o la comida; que se sienten más estimulados por la manipulación de cosas inorgánicas, mecánicas, que por la vida. Y ni siquiera es demasiado rebuscado suponer que el *homo mechanicus* se siente mucho más orgulloso y fascinado por dispositivos que pueden matar a millones de individuos a una distancia de miles de kilómetros y en unos minutos, que asustado y deprimido por la posibilidad de tal destrucción en masa. El *homo mechanicus* sigue gozando del sexo y de la bebida; pero todos esos placeres son buscados dentro de la estructura de referencia de lo mecánico o inánime. El *homo mechanicus* espera que tiene que haber un botón que, al oprimirlo, traiga felicidad, amor, placer. (Muchos acuden a un psicoanalista con la ilusión de que podrá enseñarles dónde encontrar el botón.) Aquél busca una mujer como uno buscaría un coche; sabe qué botones oprimir, goza de su capacidad para hacer su "carrera" y sigue siendo el observador frío y atento. El *homo mechanicus* se interesa cada vez más en la manipulación de máquinas que en tomar parte en la vida y responder a ella. En consecuencia, se hace indiferente a la vida, se siente fascinado por lo mecánico y al fin atraído por la muerte y la destrucción total.

Piénsese en el papel que el matar desempeña en nuestras diversiones. Las películas, las historietas cómicas, los periódicos, están llenos de emoción porque están llenos de informaciones sobre destrucción, sadismo, brutalidad. Millones de individuos viven vidas monótonas pero cómodas, y nada les emociona más que ver o leer muertes, ya sea un asesinato o un accidente fatal en una carrera de automóviles. ¿No es esto indicio de lo profunda que ya ha llegado a ser la fascinación de la muerte? O piénsese en expresiones como estar "emocionado hasta morir" o "morirse por" hacer esto o aquello, o "eso me mata". Piénsese en la indiferencia para la vida que se manifiesta en nuestra proporción de accidentes de automóvil.

En resumen, pues, la intelectualización, la cuantificación, la abstracción, la burocratización y la "cosificación" —las características mismas de la sociedad industrial moderna—, no son principios de vida sino de mecánica cuando se aplican a personas y no a cosas. La gente que vive en ese sistema se hace indiferente a la vida y hasta es atraída por la muerte. No se da cuenta de ello. Toma los estremecimientos de la emoción por las alegrías de la vida y vive con la ilusión de que está mucho más viva cuantas más sean las cosas que posee y usa. La falta de protesta contra la guerra nuclear, los estudios de nuestros "atomólogos" sobre el balance de la destrucción total o semitotal, revelan cuánto hemos penetrado ya en el "valle de la sombra de la muerte".

Las características de la orientación necrófila existen en todas las sociedades industriales modernas, independientemente de sus respectivas estructuras políticas. Lo que el capitalismo estatal soviético tiene de común con el capitalismo de sociedades anónimas

es más importante que los rasgos en que difieren los dos sistemas. Ambos tienen en común la actitud burocrático-mecánica y ambos se preparan para la destrucción total.

La afinidad entre el desprecio necrófilo por la vida y la admiración por la velocidad y todo lo mecánico, sólo se hizo manifiesta en las últimas décadas. Pero ya en 1909 la vio y la expresó Marinetti en su *Primer Manifiesto del Futurismo:*

1. Cantaremos el amor al peligro, el hábito de la energía y la audacia.

2. Los elementos esenciales de nuestra poesía serán el valor, la osadía y la rebeldía.

3. Hasta ahora la literatura glorificó la inmovilidad reflexiva, el éxtasis y el sueño; nosotros exaltaremos el movimiento agresivo, los insomnios febriles, el paso largo y rápido, el salto mortal, la bofetada en la oreja, el puñetazo.

4. Declaramos que el esplendor del mundo se ha enriquecido con una belleza nueva: la belleza de la velocidad. Un automóvil de carrera, su armazón adornado con grandes tubos, como serpientes con aliento explosivo… un automóvil que ruge, que parece correr sobre una granada de metralla, es más hermoso que la Victoria de Samotracia.

5. Cantaremos al hombre en el timón, cuyo árbol ideal atraviesa la tierra, lanzándose sobre el circuito de su órbita.

6. El poeta debe darse con frenesí, con esplendor y con prodigalidad, para aumentar el fervor entusiasta de los elementos primordiales.

7. Sólo en la lucha hay belleza. No hay obra maestra sin agresividad. La poesía tiene que ser un ataque violento a las fuerzas desconocidas, para obligarlas a plegarse ante el hombre.

8. ¡Estamos sobre el último promontorio de los siglos!.,. ¿Por qué hemos de mirar hacia atrás de nosotros, cuando tenemos que abrimos paso a través de las misteriosas portadas de lo Imposible? El Tiempo y el Espacio murieron ayer. Vivimos ya en lo absoluto, puesto que creamos la velocidad, eterna y omnipresente.

9. Queremos glorificar la guerra —única donadora de salud del mundo—, el militarismo, el patriotismo, el brazo destructor del anarquista, las ideas bellas que matan, el desprecio a la mujer.

10. Queremos destruir los museos, las bibliotecas, luchar contra la moral, el feminismo y todas las vilezas oportunistas y utilitarias.

11. Cantaremos a las grandes muchedumbres en el entusiasmo del trabajo, del placer y de la rebeldía; la multicolor y polifónica oleada de revoluciones en las capitales modernas; la vibración nocturna de los arsenales y los talleres bajo sus violentas lunas eléctricas; las voraces estaciones que tragan serpientes humeantes ; las fábricas suspendidas de las nubes por sus cuerdas de humo; los puentes que saltan como gimnastas por encima de la diabólica cuchillería de ríos bañados de sol; los arriesgados navíos que huelen a horizonte; las locomotoras de ancho pecho que corvetean sobre los rieles, como grandes caballos de acero enjaezados con largos tubos; y el deslizante

vuelo de los aeroplanos, el sonido de cuya hélice es como los aletazos de banderas y el aplauso de una muchedumbre entusiasta. [31]

Es interesante comparar la interpretación necrófila que hace Marinetti de la técnica y de la industria con la interpretación profundamente biófila que se encuentra en los poemas de Walt Whitman, quien, al final del poema titulado "Crossing Brooklyn Ferry ("En la barca de Brooklyn"), dice:

¡Prosperad, ciudades! ¡Aportad vuestros cargamentos,
aportad vuestros espectáculos, amplios y capaces ríos!
¡Expansiónate, ser que acaso nada supera en espíritu!
¡Guardad vuestros sitios, objetos que nada sobrepasa en duración!
Habéis esperado, esperáis siempre, rudos y buenos servidores.
Os recibimos con un espíritu libre al fin, y somos aún insaciables.
Soto vosotros sois capaces de aceptarnos o de rehusarnos.
Nosotros nos servimos de vosotros y no os despreciamos,
os enarbolamos en nosotros para que en nosotros permanezcáis,
No os penetramos —os amamos—, también hay perfección en vosotros.
Aportáis vuestra parte en vista a la eternidad;
Grande o pequeña, aportáis vuestra parte en vista del alma? [32]

Y al final de "Song of the Open Road" ("Canto del camino público"):

¡Cantarada, he aquí mi mano!
Te doy mi cariño, más precioso que el dinero,
Te entrego mi ser, en vez de darte prédicas o ley.
¿Quieres darte a mí? ¿Quieres venir a viajar conmigo?
¿Seguiremos unidos tanto como duren nuestras vidas? [33]

No pudo Whitman haber expresado su oposición a la necrofilia mejor que en este verso: "Pasar (¡oh, viviendo, viviendo siempre!) y dejar los cadáveres atrás."

Si comparamos la actitud de Marinetti hacia la industria con la de Walt Whitman, se ve claramente que la producción industrial como tal no es necesariamente contraria a los principios de vida. La cuestión es si los principios de vida están subordinados a los de la mecanización, o si los principios de vida son los predominantes. Evidentemente, hasta ahora el mundo industrializado no encontró respuesta a la pregunta que se formula aquí: ¿Cómo es posible crear un industrialismo humanista opuesto al industrialismo burocrático que gobierna hoy nuestras vidas?

---

[31] *Futurism,* por Joshua C. Taylor, Doubleday Co., 1909. p. 124.

[32] Walt Whitman, *Obras escogidas,* trad. al español de Concha Zardoya. Aguilar, Madrid, 1946, pp. 3605. [E.]

[33] *Ibid.,* pp. 351 *s.* [E.]

IV. NARCISISMO INDIVIDUAL Y SOCIAL

UNO de lo descubrimientos más fecundos y de mayor alcance de Freud es su concepto del narcisismo. El mismo Freud lo consideraba uno de sus hallazgos más importantes, y lo empleó para comprender fenómenos tan diferentes como la psicosis ("neurosis narcisista"), el amor, la castración, el miedo, los celos, el sadismo, y también para comprender los fenómenos de masas, como disposición de las clases reprimidas a ser leales a sus gobernantes. En este capitulo me propongo seguir la orientación de Freud y examinar el papel del narcisismo para la comprensión del nacionalismo, de los odios nacionales y de las motivaciones psicológicas para la destrucción y la guerra.

Quiero, de pasada, mencionar el hecho de que el concepto de narcisismo apenas si recibió alguna atención en los escritos de Jung y de Adler, y también menos de la que merece en los de Horney. Aun en la teoría y la terapia freudianas ortodoxas el uso del concepto de narcisismo quedó muy restringido al narcisismo del niño pequeño y del paciente psicótico. El que no se haya apreciado suficientemente la fecundidad de este concepto probablemente se deba a que Freud lo metió, forzándolo, en la estructura de su teoría de la libido.

Freud partió de su interés por comprender la esquizofrenia en relación con la teoría de la libido. Como el paciente esquizofrénico no parece tener ninguna relación libidinosa con los objetos (ya de hecho ya en la fantasía), Freud fue llevado a preguntarse: "¿Cuál es en la

esquizofrenia el destino de la libido retraída de los objetos?" [34] Su respuesta es: "La libido sustraída al mundo exterior ha sido aportada al *yo,* surgiendo así un estado al que podemos dar el nombre de *narcisismo."* [35] Freud supuso que la libido está originariamente almacenada toda en el ego, lo mismo que en un "gran depósito"; después se extendió a los objetos, pero se retira do ellos fácilmente y vuelve al ego. Esta opinión fue modificada en 1922, cuando escribió que "tenemos que reconocer el id como el mayor depósito de la libido", aunque no parece haber abandonado nunca por completo la opinión anterior. [36]

Pero la cuestión teórica de si la libido comienza originariamente en el ego o en el id no es de importancia esencial para el significado del concepto en sí mismo. Freud no modificó nunca la idea fundamental de que el estado natural del hombre, en la primera infancia, es el de narcisismo ("narcisismo primario"), en que no hay todavía relaciones con el mundo exterior, que después, en el curso del desarrollo normal, el niño empieza a aumentar en plenitud e intensidad sus relaciones (libidinosas) con el mundo exterior, pero que en muchos casos (el más agudo de los cuales es la locura) retira su vinculación libidinosa de los objetos y vuelve a dirigirla a su ego ("narcisismo secundario"). Pero aun en el caso de un desarrollo normal, el individuo sigue siendo narcisista en cierta medida durante toda su vida. [37]

¿Cómo se desarrolla el narcisismo en la persona "normal"? Freud esbozó las principales líneas de ese desarrollo, y el párrafo que sigue es un breve resumen de sus hallazgos.

En el seno materno el feto vive todavía en un estado de narcisismo absoluto. "El nacimiento —dice Freud— representa el paso desde un narcisismo que se basta por completo a sí mismo a la percepción de un mundo exterior variable y al primer descubrimiento de objetos." [38] Pasan algunos meses antes de que el niño pueda percibir objetos externos como tales, como parte del "no yo". Mediante los muchos golpes que recibe el narcisismo del niño, su conocimiento, cada vez mayor, del mundo exterior y sus leyes, es decir, de la "necesidad", el hombre convierte su narcisismo originario en "amor al objeto". Pero, dice Freud, "el hombre permanece hasta cierto punto narcisista, aun después de haber hallado para su libido objetos exteriores". [39] En realidad, el desarrollo del individuo puede definirse, en términos de Freud, como la evolución desde el narcisismo absoluto hasta la capacidad para el razonamiento objetivo y para el amor al objeto; capacidad, empero, que no trasciende limitaciones definidas. La persona "normal", "madura", es aquella cuyo narcisismo se ha reducido al mínimo socialmente aceptado, sin que desaparezca nunca por completo. La observación de Freud es confirmada por la experiencia diaria. Parece que en la mayor parte de los individuos puede encontrarse un núcleo narcisista que no es accesible a ningún intento de disolución completa y que lo desafía.

Quienes no conozcan suficientemente el lenguaje técnico de Freud probablemente no

---

[34] *Introducción al narcisismo,* Obras completas, ed. cit., vol. I, p. 1075. [E.]

[35] *Ibid.*

[36] Véase el estudio de ese desarrollo en Freud, *Appendix B,* Standard Edition, Hogarth Press, Londres, 1959, vol. XIX, pp. 63 ss.

[37] *Tótem y tabú,* Obras completas, ed. cit., vol. II, p. 467. [E.]

[38] *Psicología de las masas,* Obras completas, ed. cit., vol. I, p. 1150. [E.]
[39] *Tótem y tabú,* Obras completas, ed. cit., vol. II, p. 467. [E.]

se formarán una idea clara de la realidad y el poder del narcisismo, a menos que se haga una descripción más concreta del fenómeno. Esto es lo que trataré de hacer en las siguientes páginas. Pero antes de hacerlo, deseo exponer algunas aclaraciones sobre la terminología. Las opiniones de Freud sobre el narcisismo se basan en su concepto de la libido sexual. Como ya he dicho, ese concepto mecánico de la libido bloqueó, más que fomentó, el desarrollo del concepto de narcisismo. Creo que son mucho mayores las posibilidades de llevarlo a su plena fructificación si se usa un concepto de energía psíquica que no sea idéntica a la energía del *impulso* sexual. Jung lo hizo, y hasta fue admitido inicialmente en la idea de Freud de la libido desexualizada. Pero aunque la energía psíquica asexual difiere de la libido de Freud, es, como la libido, un concepto de *energía;* se refiere a fuerzas psíquicas, visibles sólo mediante sus manifestaciones, que tienen cierta intensidad y cierta dirección. Esta energía envuelve, unifica y mantiene unido al individuo dentro de sí mismo así como al individuo en sus relaciones con el mundo exterior. Aun cuando no se esté de acuerdo con la primera opinión de Freud según la cual, aparte del impulso para sobrevivir, la energía del instinto sexual (libido) es la única fuerza motriz importante para la conducta humana, y si en vez de ella se usa un concepto general de energía psíquica, la diferencia no es tan grande como se inclinan a creer muchos que piensan en términos dogmáticos. El punto esencial del que depende toda teoría o terapia que pueda llamarse psicoanálisis, es el concepto *dinámico* de la conducta humana; es decir, el supuesto de que motivan la conducta fuerzas altamente cargadas, y que la conducta sólo puede comprenderse y preverse conociendo esas fuerzas. Este concepto dinámico de la conducta humana es el centro del sistema de Freud. Cómo son concebidas teóricamente esas fuerzas, ya de acuerdo con una filosofía mecanicista-materialista o bien de acuerdo con un realismo humanista, es cuestión importante, pero secundaria respecto de la cuestión central de la interpretación dinámica de la conducta humana.

Comencemos nuestra descripción del narcisismo con dos ejemplos extremos: el "narcisismo primario" del niño recién nacido, y el narcisismo del individuo demente. El niño todavía no se relaciona con el mundo exterior (en términos freudianos, su libido todavía no se ha dirigido a objetos exteriores). Otra manera de expresarlo es decir que el mundo exterior no existe para el niño, y esto hasta tal punto que aún no puede distinguirse entre el "Yo" y el "no Yo". También podemos decir que el niño no está interesado *(inter-esse* = "estar en") en el mundo exterior. La única realidad que existe para el niño es él mismo: su cuerpo, sus sensaciones físicas de frío y calor, de sed, de la necesidad de dormir, y de contacto corporal.

La persona demente está en una situación que no difiere esencialmente de la del niño. Pero mientras que para el niño el mundo exterior *todavía no apareció* como real, para la persona demente *dejó* de ser real. En el caso de alucinaciones, por ejemplo, los sentidos perdieron su función de registrar acontecimientos exteriores: registran la experiencia subjetiva en categorías de respuestas sensoriales a objetos exteriores. En la ilusión paranoide opera el mismo mecanismo. El miedo o el recelo, por ejemplo, que son emociones subjetivas, se objetivan de tal manera, que la persona paranoide está convencida de que están conspirando contra ella otras personas; ésta es precisamente la diferencia con la persona neurótica, que puede temer constantemente ser odiada, perseguida, etc., pero sigue sabiendo que eso es lo que ella *teme.* Para la persona paranoide el miedo se convirtió en un hecho.

Un ejemplo particular de narcisismo que está en la frontera entre la cordura y la locura puede verse en algunos hombres que alcanzaron un grado extraordinario de poder. Los faraones egipcios, los cesares romanos, los Borgia, Hitler, Stalin, Trujillo: todos ellos presentan ciertos rasgos análogos. Llegaron al poder absoluto; su palabra es el juicio definitivo sobre todo, incluidas la vida y la muerte; parece no haber límite a su capacidad

de hacer lo que quieren. Son dioses, sin más limitaciones que la enfermedad, la vejez y la muerte. Tratan de encontrar solución al problema de la existencia humana con el intento desesperado de trascender sus limitaciones. Tratan de fingir que no hay límite para su concupiscencia y su poder, y duermen con incontables mujeres, matan a innumerables hombres, construyen castillos en todas partes, "quieren la luna", "quieren lo imposible". [40] Esto es demencia, aun cuando sea un intento de resolver el problema de la existencia fingiendo que no se es humano. Es una demencia que tiende a crecer durante toda la vida de la persona afectada. Cuanto más trata de ser dios, más se aísla de la especie humana; este aislamiento la hace más temerosa, todo el mundo se convierte en enemigo suyo, y, para hacer frente al miedo resultante, tiene que aumentar su poder, su crueldad y su narcisismo. Esta demencia cesariana no sería más que mera locura si no fuera por un factor: por su poder, César doblegó la realidad a sus fantasías narcisistas. Obligó a todo el mundo a reconocer que es dios, que es el más poderoso y sabio de los hombres, por donde su megalomanía parece un sentimiento razonable. Por otra parte, muchos lo odiarán, procurarán derribarlo y matarlo, por donde sus recelos patológicos tienen el respaldo de un núcleo real. En consecuencia, no se siente desconectado de la realidad, por donde puede conservar un mínimo de cordura, aunque en estado precario.

La psicosis es un estado de narcisismo absoluto, en que el individuo rompió toda conexión con la realidad exterior y convirtió a su propia persona en el sustituto de ella. Está totalmente lleno de sí mismo, llegó a ser "dios y el mundo" para sí mismo. Precisamente con esta idea abrió Freud por primera vez el camino al conocimiento dinámico de la naturaleza de la psicosis.

Mas, para quienes no están familiarizados con la psicosis, es necesario presentar un cuadro del narcisismo tal como se halla en individuos neuróticos o "normales". Uno de los ejemplos más elementales de narcisismo puede verse en la actitud de la persona corriente hacia su propio cuerpo. A la mayor parte de la gente le gusta su propio cuerpo, su cara, su figura, y si se le pregunta si se cambiaría por otra persona quizá más bella, dice que no, definitivamente. Aún es más elocuente el hecho de que la mayor parte de la gente no advierta el aspecto ni el olor de sus propias heces (en realidad, a algunos les gustan), aunque sienten una aversión definitiva hacia las de otras personas. No hay, evidentemente, ningún juicio estético ni de otro carácter implícito en esto. La misma cosa que es agradable cuando se relaciona con el cuerpo de uno, es desagradable cuando se relaciona con el cuerpo de otro.

Veamos ahora otro ejemplo menos común de narcisismo. Un individuo llama al consultorio de un médico y pide fecha para una consulta. El médico le dice que no puede darle fecha para aquella semana y le indica una para la siguiente. El paciente insiste en pedir una consulta inmediata, y no da como explicación, según podía esperarse, la causa de tanta urgencia, sino que menciona el hecho de que vive sólo a cinco minutos del consultorio del médico. Cuando éste responde que no resuelve su propio problema de tiempo el hecho de que el paciente tarde tan poco en llegar al consultorio, éste da señales de no comprender, y sigue insistiendo en que dio una razón suficientemente buena para que el médico le dé una hora inmediata. Si el médico es un psiquiatra ya habrá hecho una observación importante para el diagnóstico, a saber, que está tratando con una persona extremadamente narcisista, es decir, con una persona muy enferma. No son difíciles de comprender las razones. El paciente no es capaz de ver la situación del médico como algo aparte de la suya. Todo lo que está en el campo visual del paciente es su deseo de ver al médico, y el hecho de que tarda poco en llegar. No existe el médico con su horario y sus necesidades. La lógica del paciente es que si para él es fácil llegar, al médico le es fácil

[40] En su drama *Calígula* pintó Camus con suma exactitud esta locura de poder.

verlo. La observación diagnóstica acerca del paciente sería algo diferente si, después de la primera explicación del médico, el paciente fuera capaz de contestar: "Oh, doctor, naturalmente, lo comprendo; lo siento mucho, realmente fue una estupidez lo que dije." En este caso también estaríamos tratando con un individuo narcisista que al principio no diferencia su situación y la del médico; pero su narcisismo no es tan extenso y rígido como el del primer paciente. Es capaz de ver la realidad de la situación cuando se llama su atención hacia ella, y responde en consecuencia. Este segundo paciente probablemente se sentiría molesto por su desatino, una vez que lo hubiera advertido; el primero no se inquietaría en absoluto: se limitaría a criticar al doctor por su estupidez para comprender una cosa tan sencilla.

Un fenómeno análogo puede observarse fácilmente en un individuo narcisista que se enamora de una mujer que no le corresponde. El individuo narcisista se inclinará a no creer que la mujer no lo ame. Razonará así: "Es imposible que no me ame cuando yo la amo tanto", o "No podría amarla tanto si ella no me amase también." Después pasa a racionalizar la falta de correspondencia de la mujer con suposiciones como éstas: "Me ama inconscientemente; tiene miedo a la intensidad de su amor; quiere probarme, torturarme", y así por el estilo. Lo esencial aquí, como en el caso anterior, es que el individuo narcisista no puede percibir la realidad" en otra persona como diferente de la suya.

Veamos dos fenómenos que en apariencia son extremadamente diferentes, y sin embargo los dos son narcisistas. Una mujer pasa muchas horas al día delante del espejo para arreglarse el pelo y la cara. No es sólo que sea vanidosa. Está obsesionada con su cuerpo y su belleza, y su cuerpo es la única realidad importante que conoce. Quizá está muy cerca de la leyenda griega que habla de Narciso, hermoso mancebo que rechazó el amor de la ninfa Eco, la cual murió de dolor. Némesis lo castigó haciéndolo enamorarse de su propia imagen reflejada por el agua del lago, y por admirarse más de cerca cayó al lago y se ahogó. La leyenda griega indica claramente que esta clase de amor a sí mismo es una maldición, y que en su forma extrema termina en autodestrucción. [41] Otra mujer (y muy bien podría ser la misma algunos años después) sufre hipocondría; está también constantemente preocupada con su cuerpo, no en el sentido de hermosearlo, sino porque teme enfermar. Por qué es elegida la imagen positiva o la negativa tiene, desde luego, sus razones, pero no necesitamos tratar aquí de ellas. Lo que importa es que detrás de los dos fenómenos está la misma preocupación narcisista por uno mismo, con escaso interés por el mundo exterior.

La *hipocondría moral* no es diferente, en lo esencial. En ella el individuo no tiene miedo de enfermar y de morir, sino de ser culpable. Tal individuo está constantemente preocupado por su culpa en cosas que hizo mal, en pecados que cometió, etc. Aunque al extraño —y a sí mismo— pueda parecerle particularmente concienzudo, moral, y hasta interesado por los demás, el hecho es que ese individuo sólo se interesa por sí mismo, por su conciencia, por lo que otros puedan decir de él, etc. El narcisismo subyacente en la hipocondría física o moral es el mismo narcisismo de la persona vanidosa, salvo que es menos aparente, como tal, a ojos no preparados. Se encuentra esta clase de narcisismo, que K. Abraham clasificó como *narcisismo negativo,* particularmente en estados de melancolía, caracterizados por sentimientos de insuficiencia, de irrealidad, de autoacusación.

Puede verse en formas aún menos agudas la orientación narcisista en la vida cotidiana.

[41] Cf. mi estudio del amor a sí mismo en *Ética y psicoanálisis.* Trato allí de demostrar que el verdadero amor al yo no es diferente del amor a los demás; que el amor a sí mismo en el sentido de amor egoísta, narcisista, se encuentra en quienes no pueden amar a otros ni a si mismos.

Un chiste famoso lo expresa graciosamente. Un escritor se encuentra con un amigo y durante mucho tiempo le habla de sí mismo. Después dice: "Hablé de mí hasta ahora. Hablemos ahora de *ti.* ¿Te gustó mi último libro?" Este individuo es típico para muchos que están preocupados consigo mismos y que prestan poca atención a los demás salvo como ecos de ellos mismos. Muchas veces, aunque obren de un modo servicial y bondadoso, lo hacen porque les gusta verse en ese papel; emplean su energía en admirarse a sí mismos y no en ver las cosas desde el punto de vista de la persona a quien ayudan.

¿Cómo puede reconocerse a la persona narcisista? Hay un tipo que es fácilmente identificable. Es el tipo de individuo que presenta todas las señales de satisfacción de sí mismo; puede advertirse que cuando dice unas palabras triviales cree que está diciendo algo de suma importancia. Por lo general no escucha lo que dicen los demás, ni se interesa realmente. (Si es inteligente, procurará ocultar ese hecho haciendo preguntas y fingiendo parecer interesado.) También puede reconocerse a la persona narcisista por su susceptibilidad a toda clase de crítica. Esa susceptibilidad puede manifestarse negando la validez de toda crítica, o reaccionando con ira o con abatimiento. En muchos casos, la orientación narcisista puede ocultarse detrás de una actitud de modestia y humildad; no es raro, realmente, que la orientación narcisista de un individuo tome su humildad como objeto de su autoadmiración. Aunque son muy diferentes las manifestaciones del narcisismo, es común a todas ellas la falta de verdadero interés por el mundo exterior. [42]

A veces el individuo narcisista puede ser identificado también por su expresión facial. Con frecuencia encontramos un tipo de animación o de sonrisa que da la impresión de complacencia con algo, de beatífico, de confiado, de puerilidad para los demás. Frecuentemente, el narcisismo, especialmente en sus formas más extremas, se manifiesta en un brillo especial en los ojos, que unos toman por síntoma de semisantidad y otros de semilocura. Muchas personas muy narcisistas hablan incesantemente, con frecuencia en una comida, donde se olvidan de comer y hacen esperar a todos los demás. La compañía o la comida son menos importantes que su "ego".

El individuo narcisista no toma necesariamente toda su persona como objeto de su narcisismo. Frecuentemente enfoca su narcisismo sobre un aspecto parcial de su personalidad; por ejemplo, su honor, su inteligencia, sus proezas físicas, su ingenio, su buen aspecto (en ocasiones constreñido a detalles como el pelo o la nariz). A veces su narcisismo se refiere a cualidades de que normalmente no se enorgullecería una persona, como su capacidad para sentir miedo y, en consecuencia, para prever el peligro. "Él" se identifica con un aspecto parcial de sí mismo. Si preguntamos quién es "él", la respuesta adecuada sería que "él" es su cerebro, su fama, su riqueza, su pene, su conciencia, y así sucesivamente. Todos los ídolos de las diferentes religiones representan otros tantos aspectos parciales del hombre. En el individuo narcisista, el objeto de su narcisismo es cualquiera de las cualidades parciales que para él constituyen su yo. El individuo cuyo yo está representado por su propiedad puede recibir bien una amenaza a su dignidad, pero una

---

[42] En ocasiones no es fácil distinguir entre una persona vana, narcisista, y otra que tiene una baja autovaloración; esta última necesita con frecuencia alabanzas y admiración, no porque se interese por ninguna otra persona, sino a causa de sus dudas acerca de sí misma y de su baja autovaloración. Hay otra distinción importante que no siempre es fácil de hacer: la que existe entre narcisismo y egotismo. El narcisismo intenso implica la capacidad para sentir la realidad en su plenitud; el egotismo intenso implica sentir poco interés, amor o simpatía por los demás, pero no implica necesariamente la sobrevaloración de los propios procesos subjetivos. En otras palabras, el egotista extremado no es necesariamente narcisista; el egoísmo no es necesariamente ceguera para la realidad objetiva.

amenaza a sus pertenencias es como una amenaza a su vida. Por otra parte, para el individuo cuyo yo está representado por su inteligencia, el hecho de haber dicho algo estúpido es tan doloroso, que puede tener por consecuencia un estado grave de depresión. Pero cuando más intenso es el narcisismo, menos aceptará el individuo narcisista el hecho del fracaso por su parte, o cualquier crítica legítima de los demás. Se sentirá ultrajado por la conducta insultante de la otra persona, o creerá que la otra persona es demasiado sensible, ineducada, etc., para formar juicio adecuado. (Recuerdo, a este respecto, un individuo brillante pero muy narcisista que, ante los resultados de una prueba de Rorschach a que se había sometido y que estaban muy lejos del concepto ideal que tenía de sí mismo, dijo: "Lo siento por el psicólogo que hizo esta prueba; debe ser muy paranoide".)

Tenemos que mencionar ahora otro factor que complica el fenómeno del narcisismo. Así como la persona narcisista hizo del concepto que tiene de sí misma el objeto de su adhesión narcisista, hace lo mismo con todo lo que se relaciona con ella. *Sus* ideas, *su* sabiduría, *su* casa, pero también la gente comprendida en *su* "esfera de interés", se convierten en objetos de su adhesión fetichista. Como dijo Freud, el ejemplo más frecuente es probablemente la adhesión narcisista a los hijos propios. Muchos padres creen que sus hijos son los más bellos, los más inteligentes, etc., por comparación con otros niños. Parece que cuanto menores son los hijos, más intenso es este sesgo narcisista. El amor de los padres, y en especial el amor de la madre por el niño, es en medida considerable amor al niño como ampliación de uno mismo. El amor adulto entre hombre y mujer también tiene con frecuencia una calidad narcisista. El hombre enamorado de una mujer puede transferirle a ella su narcisismo, una vez que ella llegó a ser "suya". La admira y la adora por cualidades de que él la ha investido; precisamente porque ella forma parte de él, se convierte en portadora de cualidades extraordinarias. Un individuo así también pensará con frecuencia que todas las cosas que posee son extraordinariamente maravillosas y se "enamorará" de ellas.

El narcisismo es una pasión cuya intensidad en muchos individuos sólo puede compararse con el deseo sexual y el deseo de seguir viviendo. En realidad, muchas veces resulta más fuerte que uno y otro. Aun en el individuo corriente en quien no alcanza tal intensidad, hay un núcleo narcisista que parece casi indestructible. Siendo así, podríamos sospechar que, como el sexo y la supervivencia, la pasión narcisista tiene también una *función biológica* importante. Una vez que hemos planteado esta cuestión, la solución viene fácilmente. ¿Cómo podría sobrevivir el individuo si sus necesidades corporales, sus intereses, sus deseos, no estuvieran cargados de gran energía? Biológicamente, desde el punto de vista de la supervivencia, el hombre tiene que atribuirse a sí mismo una importancia muy por encima de la que da a cualquier otro. Si no lo hiciese, ¿de dónde sacaría la energía y el interés para defenderse contra otros, para trabajar por su subsistencia, para luchar por su supervivencia, para sustentar sus derechos contra los de los demás? Sin narcisismo, podría ser un santo, ¿pero tienen los santos un índice elevado de supervivencia? Lo que desde un punto de vista espiritual sería sumamente deseable —la ausencia de narcisismo— sería sumamente peligroso desde el punto de vista mundano de la supervivencia. Hablando teleológicamente, podemos decir que la naturaleza dotó al hombre de una gran cantidad de narcisismo a fin de permitirle hacer lo que es necesario para sobrevivir. Esto es cierto especialmente porque la naturaleza no dotó al hombre de instintos bien desarrollados, como los que tiene el animal. El animal no tiene "problemas" de supervivencia en el sentido de que su naturaleza intrínsecamente instintiva se cuida de la supervivencia, de tal manera que el animal no tiene que pensar ni decidir si necesita o no hacer un esfuerzo. En el hombre el aparato instintivo ha perdido la mayor parte de su eficacia, y en consecuencia el narcisismo asume una función biológica muy necesaria.

Pero después de reconocer que el narcisismo desempeña una función biológica

importante, nos encontramos ante otra cuestión. ¿No tiene el narcisismo extremado la función de hacer al individuo indiferente hacia los demás, incapaz de relegar a un segundo lugar sus necesidades cuando ello es necesario para cooperar con otros? ¿No hace el narcisismo asocial al individuo y, en realidad, demente, cuando alcanza un grado extremo? No puede dudarse que el narcisismo individual extremo es un grave obstáculo para toda vida social. Pero si es así, puede decirse que el narcisismo está en *conflicto* con el principio de la supervivencia, pues el individuo únicamente puede sobrevivir si se organiza en grupos; difícilmente podría alguien protegerse completamente solo contra los peligros de la naturaleza, ni sería capaz de hacer muchas clases de trabajo que sólo pueden hacerse en grupos.

Llegamos, pues, al paradójico resultado de que el narcisismo es necesario para la supervivencia, y al mismo tiempo que es una amenaza para ella. La solución de esta paradoja se halla en dos direcciones. Una es que sirve a la supervivencia el narcisismo *óptimo,* no el *máximo*; es decir, que el grado biológicamente necesario de narcisismo se reduce al grado de narcisismo que es compatible con la cooperación social. La otra reside en el hecho de que el narcisismo individual se transforma en narcisismo de grupo, que el clan, la nación, la religión, la raza, etc., sustituyen al individuo como objetos de pasión narcisista. Así, se conserva la energía narcisista, pero se usa en interés de la supervivencia del grupo y no de la supervivencia del individuo. Antes de pasar a tratar este problema del narcisismo de grupo y de su función sociológica, deseo estudiar la *patología del narcisismo.*

El resultado más peligroso de la adhesión narcisista es la deformación del juicio racional. El objeto de adhesión narcisista es considerado valioso (bueno, hermoso, sabio, etc.) no sobre la base de un juicio de valor objetivo, sino porque soy yo o es mío. El juicio de valor narcisista es prejuicioso y tendencioso. Habitualmente, ese prejuicio es racionalizado en una forma u otra, y esa racionalización puede ser más o menos falaz, de acuerdo con la inteligencia y la sofísticación de la persona en cuestión. En el narcisismo de los borrachos la deformación es evidente, por lo general. Lo que vemos es un individuo que habla de un modo superficial y trivial, pero con el aire y el tono de quien pronuncia las palabras más maravillosas e interesantes. Subjetivamente, tiene la sensación eufórica de estar "en la cumbre del mundo", mientras que, en realidad, se halla en un estado de autoinflación. No quiere decir todo esto que las manifestaciones del individuo altamente narcisista sean necesariamente aburridas. Si es persona bien dotada o inteligente, expresará ideas interesantes, y si las valora altamente, su juicio no será del todo equivocado. Pero el individuo narcisista tiende a valorar su producción elevadamente, en todos los casos, y su verdadera calidad no es decisiva para llegar a esa valoración. (En el caso del "narcisismo negativo" la verdad es lo contrario. La persona tiende a subvalorar todo lo que es suyo, y su juicio es igualmente tendencioso.) Si se diera cuenta del carácter deformado de sus juicios narcisistas, el resultado no sería tan malo. Desearía —y podría— adoptar una actitud humorística hacia su tendencia narcisista. Pero esto es raro. Habitualmente, el individuo está convencido de que no hay deformación, y de que su juicio es objetivo y realista. Esto conduce a una grave deformación de su capacidad de pensar y de juzgar, ya que dicha capacidad se embota una y otra vez cuando él trata de sí mismo y de lo que es suyo. De manera correspondiente, el juicio de la persona narcisista también es tendencioso contra lo que no es "él" ni es suyo. El mundo exterior (el "no yo") es inferior, peligroso, inmoral. El individuo narcisista termina, pues, en una deformación enorme. Él y sus cosas son sobrevalorados. Todo lo exterior es subvalorado. Es evidente el daño para la razón y la objetividad.

Un elemento patológico cada vez más peligroso del narcisismo es la reacción emocional a la crítica de toda posición narcisistamente orientada. Normalmente, una persona no se encoleriza cuando algo que ha hecho o dicho es criticado, siempre que la

crítica sea justa y no sea hecha con intención hostil. El individuo narcisista, por otra parte, reacciona con intensa ira cuando se le critica. Tiende a sentir la crítica como un ataque hostil, ya que por el carácter mismo de su narcisismo no puede imaginarse que esté justificada. La intensidad de su ira sólo se puede comprender plenamente si se tiene en cuenta que el individuo narcisista no está relacionado con el mundo, y en consecuencia está solo, y por lo tanto temeroso. Es esta sensación de soledad y de miedo la que es compensada con su autoinflación narcisista. Si él *es* el mundo, no hay mundo exterior que pueda asustarlo; si es todo, no está solo; en consecuencia, cuando es herido su narcisismo se siente amenazado en toda su existencia. Cuando la protección de uno contra el miedo, contra su autoinflación, es amenazada, aparece el miedo y da por resultado una intensa furia. Esta furia es sumamente intensa porque no puede hacer nada para disminuir la amenaza mediante una acción adecuada; sólo la destrucción del crítico —o de uno mismo— puede salvarlo de la amenaza a su seguridad narcisista.

Hay una alternativa a la cólera explosiva que es resultado del narcisismo herido, y esa alternativa es la depresión. El individuo narcisista consigue su sentido de identidad por la inflación. El mundo exterior no es un problema para él, no lo abruma con su poder, porque él consiguió ser el mundo, sentirse omnisciente y omnipotente. Si es herido su narcisismo, y si por diversas razones, tales como, por ejemplo, la debilidad subjetiva u objetiva de su posición en frente de su crítico, no puede permitirse sentirse furioso, se deprime. No está relacionado con el mundo ni siente ningún interés por él; no es nada ni nadie, ya que no ha desarrollado su yo como centro de su relación con el mundo. Si su narcisismo es herido tan gravemente que ya no puede conservarlo, su ego se desploma y el reflejo subjetivo de ese desplome es el sentimiento de depresión. El factor de dolor que hay en la melancolía se refiere, en mi opinión, a la imagen narcisista del "Yo" maravilloso que murió y por el cual se siente afligido el individuo deprimido.

Precisamente porque este individuo narcisista teme la depresión resultante de la herida en su narcisismo, trata desesperadamente de evitar tales heridas. Hay diferentes modos de realizar esto. Uno es aumentar el narcisismo para que ninguna crítica ni fracaso exterior pueda afectar realmente a la posición narcisista. En otras palabras, aumentar la intensidad del narcisismo para desviar la amenaza. Esto significa, desde luego, que el individuo trata de curarse de la depresión amenazante enfermando mentalmente en grado más grave, hasta llegar a la psicosis.

Pero aún hay otra solución a la amenaza contra el narcisismo que es más satisfactoria para el individuo, aunque más peligrosa para los demás. Esta solución consiste en el intento de transformar la realidad de tal manera, que se conforme, en cierta medida, con su autoimagen narcisista. Ejemplo de esto es el inventor narcisista que cree que inventó el *perpetuum mobile,* o movimiento continuo, y que en el proceso hizo un pequeño descubrimiento de cierta importancia. Una solución más importante consiste en conseguir el asentamiento de otra persona, y, si es posible, en conseguir el asentamiento de millones de personas. El primer caso es el de la *folie á deux* (algunos matrimonios y amistades descansan sobre esta base), mientras que el segundo es el de figuras públicas que evitan el estallido violento de su psicosis potencial obteniendo el aplauso y el asentimiento de millones de personas. El caso más famoso de este tipo es Hitler. Había en él una persona extremadamente narcisista que quizá pudo haber sufrido una psicosis manifiesta si no hubiera logrado que millones de individuos creyesen en la imagen que se forjó de sí mismo, que tomasen en serio sus grandiosas fantasías respecto del milenio del "Tercer Reich", y hasta transformar la realidad de tal suerte que pareciese a sus secuaces que tenía razón. (Después de fracasar tuvo que matarse, ya que de otro modo el derrumbe de su imagen narcisista habría sido verdaderamente insoportable.)

Hay más ejemplos en la historia de líderes megalomaniacos que se "curaron" el

narcisismo transformando el mundo para ajustarlo a él; estos individuos tienen también que tratar de destruir a todos los críticos, ya que no pueden tolerar la amenaza que constituye para ellos la voz de la cordura. Desde Calígula y Nerón hasta Stalin y Hitler, vemos que su necesidad de encontrar creyentes, de transformar la realidad para que se ajustara a su narcisismo, y de destruir a todos los críticos, es tan intensa y desesperada precisamente porque es un intento para evitar el estallido de la locura. Paradójicamente, el factor de demencia que hay en esos líderes también les hace tener éxito. Les da la certidumbre y el sentirse libres de toda duda, que tan fuertemente impresiona al individuo ordinario. No es necesario decir que esa necesidad de cambiar el mundo y de ganar a otros para que compartan las ideas e ilusiones de uno, también requiere talentos y dones de que carece el individuo corriente, psicópata o no.

Al estudiar la patología del narcisismo es importante distinguir dos formas de narcisismo, una *benigna,* otra *maligna.* En la forma benigna, el objeto del narcisismo es resultado de un esfuerzo personal. Así, por ejemplo, un individuo puede sentir un orgullo narcisista por su trabajo como carpintero, como científico, como agricultor. En la medida en que el objeto de su narcisismo es algo que tiene que hacer, su interés exclusivo en lo que es *su* trabajo y *su* logro está equilibrado constantemente por su interés en el proceso del trabajo mismo y en el material con que trabaja. Así, pues, la dinámica del narcisismo benigno es autofrenadora. La energía que impulsa al trabajo es, en gran medida, de carácter narcisista, pero el mismo hecho de que el trabajo haga necesario relacionarse con la realidad, frena constantemente el narcisismo y lo mantiene dentro de límites. Este mecanismo puede explicar por qué encontramos tantos individuos narcisistas que al mismo tiempo son altamente creadores.

En el caso del narcisismo maligno, el objeto del narcisismo no es nada que el individuo hace o produce, sino algo que *tiene;* por ejemplo, su cuerpo, su apariencia, su salud, su riqueza, etc. El carácter maligno de este tipo de narcisismo está en que carece del elemento correctivo que encontramos en la forma benigna. Si soy "grande" por alguna cualidad que *tengo,* y no por algo que *realizo,* no necesito relacionarme con nadie ni con nada, no necesito hacer ningún esfuerzo. Conservando la imagen de mi grandeza me alejo cada vez más de la realidad y tengo que aumentar la carga narcisista para estar mejor protegido contra el peligro de que mi ego narcisistamente inflado pueda revelarse como producto de mi imaginación vacía. El narcisismo maligno, pues, no es autolimitador, y en consecuencia es crudamente solipsista y xenófobo. Quien aprendió a hacer cosas no puede menos de reconocer que otros han hecho cosas parecidas de maneras parecidas, aun cuando su narcisismo pueda persuadirle de que su logro es mayor que el de los otros. Quien no ha hecho nada encontrará difícil apreciar los logros de otros, y así se verá obligado a aislarse cada vez más en su esplendor narcisista.

Hemos descrito hasta ahora la dinámica del narcisismo individual: el fenómeno, su función biológica y su patología. Esa descripción debe permitimos ahora comprender el fenómeno del *narcisismo social* y el papel que juega como fuente de violencia y de guerra.

El punto central del estudio que sigue es el fenómeno de la transformación del narcisismo personal en narcisismo de grupo. Podemos empezar con una observación sobre la función sociológica del narcisismo de grupo que es paralela a la función biológica del narcisismo individual. Desde el punto de vista de cualquier grupo organizado que quiere sobrevivir, es importante que el grupo esté investido por sus miembros de energía narcisista. La supervivencia de un grupo depende en cierta medida de que sus miembros consideren la importancia de aquél tan grande o mayor que la de sus vidas, y además que crean en la rectitud, o aun en la superioridad, de su grupo por comparación con otros. Sin esa adhesión narcisista al grupo, disminuiría mucho la energía necesaria para servirlo o para hacer por él grandes sacrificios.

En la dinámica del narcisismo de grupo encontramos fenómenos similares a los que va estudiamos en relación con el narcisismo individual. Aquí también podemos distinguir una forma benigna y otra maligna de narcisismo. Si el objeto del narcisismo de grupo es algo que se hace, tiene lugar el mismo proceso dialéctico que estudiamos arriba. La necesidad misma de hacer algo creador hace necesario dejar el círculo cerrado del solipsismo de grupo e interesarse en el objeto que quiere hacerse. (Si lo que un grupo quiere hacer es la guerra, el efecto benéfico de un esfuerzo verdaderamente productivo estará ausente durante mucho tiempo, como es natural.) Si, por otra parte, el narcisismo de grupo tiene como objeto suyo el grupo tal como es, su esplendor, sus logros pasados, el aspecto de sus individuos, no se desarrollarán las contratendencias mencionadas arriba, y la orientación narcisista y los peligros subsiguientes aumentarán constantemente. En realidad, desde luego, los dos elementos se mezclan con frecuencia.

Hay otra función sociológica del narcisismo de grupo que no ha sido estudiada hasta ahora. Una sociedad que carece de los medios para proveer suficientemente a la mayoría de sus individuos, o por lo menos a una gran proporción de ellos, tiene que proveer a los individuos de una satisfacción narcisista de tipo maligno si quiere evitar el disgusto entre ellos. Para quienes son pobres económica y culturalmente, el orgullo narcisista de pertenecer al grupo es la única fuente de satisfacción, y frecuentemente muy eficaz. Precisamente porque la vida no es "interesante" para ellos y no les ofrece posibilidades para crear intereses, tienen que desarrollar una forma extrema de narcisismo. Buenos ejemplos de este fenómeno en años recientes son el narcisismo racial que existió en la Alemania de Hitler y el que se encuentra hoy en el sur de los Estados Unidos. En ambos casos el núcleo del sentimiento de superioridad racial era, y es todavía, la clase media baja; esta clase atrasada, que en Alemania, lo mismo que en el sur ele los Estados Unidos, fue pobre económica y culturalmente, sin ninguna esperanza realista de cambiar de situación (porque son los restos de una forma de sociedad vieja y moribunda), no tiene más que una satisfacción: la imagen inflada de sí misma como el grupo más admirable del mundo, y el ser superior a otro grupo racial señalado como inferior. El individuo de ese grupo atrasado siente: "Aunque soy pobre e inculto, soy alguien importante porque pertenezco al grupo más admirable del mundo: Soy blanco", o "Soy ario".

El narcisismo de grupo es menos fácil de reconocer que el narcisismo individual. Supongamos que un individuo dice a otro: "Yo (y mi familia) somos la gente más admirable del mundo; nosotros solos somos limpios, inteligentes, buenos, decentes; todos los demás son sucios, estúpidos, no tienen honradez y son irresponsables." La mayor parte de la gente lo reputaría tosco, desequilibrado o quizá loco. Pero si un orador fanático habla a un auditorio de masas, sustituyendo el "Yo" o "mi familia" por la nación (o la raza, la religión, el partido político, etc.), muchos lo alabarán y admirarán por su amor al país, a Dios, etc. Pero a las demás naciones les disgusta semejante discurso por la razón manifiesta de que se las desprecia. Pero *dentro* del grupo favorecido es halagado el narcisismo personal de todos, y el hecho de que millones de individuos estén de acuerdo con tales afirmaciones las hace parecer razonables. (Lo que la mayoría de la gente considera "razonable" es aquello sobre lo que hay acuerdo, si no entre todos, por lo menos entre un número considerable de individuos; para la mayor parte de la gente, "razonable" no tiene nada que ver con "razón", sino con acuerdo.) En la medida en que el grupo en su conjunto necesite narcisismo de grupo para sobrevivir, fomentará las actitudes narcisistas y les conferirá la calificación de ser particularmente virtuosas.

El grupo al cual se extiende la actitud narcisista ha cambiado de estructura y tamaño a través de la historia. En la tribu o clan primitivos quizá comprende sólo algunos centenares de individuos; el individuo aún no es allí un "individuo", sino que todavía está unido al

grupo consanguíneo por "vínculos primarios" [43] que todavía no fueron quebrantados. La complicación narcisista con el clan es, pues, reforzada por el hecho de que sus individuos emocionalmente no tienen todavía existencia fuera del clan.

En el desenvolvimiento de la especie humana encontramos un margen cada vez mayor de socialización; el pequeño grupo originario basado en la afinidad sanguínea deja el lugar a grupos cada vez mayores que se basan en un lenguaje común, en un orden social común, en creencias comunes. El mayor tamaño del grupo no significa necesariamente que se hayan reducido las cualidades patológicas del narcisismo. Como observamos antes, el narcisismo de grupo de los "blancos" o los "arios" es tan maligno como pueda serlo el narcisismo extremado de un individuo solo. Pero, en general, advertimos que en el proceso de socialización que conduce a la formación de grupos más grandes, la necesidad de cooperación con otras muchas y diferentes personas no relacionadas entre sí por vínculos de sangre, tiende a contrarrestar la carga narcisista dentro del grupo. Lo mismo puede decirse acerca de otro respecto que estudiamos en relación con el narcisismo individual benigno: en la medida en que un grupo grande (nación, Estado o religión) hace objeto de su orgullo narcisista realizar algo valioso en los campos de la producción material, intelectual o artística, el proceso mismo del trabajo en esos campos tiende a disminuir la carga narcisista. La historia de la Iglesia católica romana es uno de los muchos ejemplos de la mezcla popular de narcisismo y de las fuerzas contrarrestantes dentro de un grupo grande. Los elementos que contrarrestan al narcisismo en la Iglesia católica son, ante todo, el concepto de la universalidad del hombre y de una religión "católica" que no es ya la religión de una tribu o una nación particular. En segundo lugar, la idea de la humildad personal, que se sigue de la idea de Dios y de la negación de los ídolos. La existencia de Dios implica que ningún hombre puede ser Dios, que ningún individuo puede ser omnisciente ni omnipotente. Señala, pues, un límite definido a la autoidolatría narcisista del hombre. Pero, al mismo tiempo, la Iglesia alimentó un narcisismo intenso; al creer que la Iglesia es la única posibilidad de salvación y que el Papa es el vicario de Cristo, sus miembros pudieron desarrollar un narcisismo intenso por cuanto eran miembros de una institución tan extraordinaria. Lo mismo ocurrió en relación con Dios; aunque la omnisciencia y la omnipotencia de Dios debían haber llevado a la humildad del hombre, muchas veces el individuo se identificaba con Dios y, en consecuencia, desarrollaba un grado extraordinario de narcisismo en ese proceso de identificación.

Esta misma ambigüedad entre una función narcisista o una función antinarcisista tuvo lugar en todas las otras grandes religiones, por ejemplo, en el budismo, el judaismo, el islamismo y el protestantismo. Mencioné la religión católica no sólo porque es un ejemplo muy conocido, sino principalmente porque la religión católica romana fue la base del humanismo y de un narcisismo religioso violento y fanático en uno y el mismo periodo histórico: los siglos XV y XVI. Los humanistas pertenecientes a la Iglesia y los extraños a ella hablaban en nombre de un humanismo que era el manantial del cristianismo. Nicolás de Cusa predicaba la tolerancia religiosa para todos los hombres (*De pace fidei);* Ficino enseñó que el amor es la fuerza fundamental de toda creación (*De amore);* Erasmo pedía tolerancia mutua y la democratización de la Iglesia; Tomás Moro, el inconformista, habló y murió por los principios del universalismo y de la solidaridad humana; Postel, construyendo sobre las bases sentadas por Nicolás de Cusa y Erasmo, habló de la paz del globo y de la unidad del mundo (*De orbis terrae concordia);* Sículo, siguiendo a Pico de la Mirándola, habló con entusiasmo de la dignidad del hombre, de su razón y virtud y de su capacidad para perfeccionarse. Esos hombres, con otros muchos nacidos en el suelo del

[43] Cf. el estudio de los vínculos primarios en E. Fromm, *El miedo a la libertad.* Paidós, Buenos Aires.

humanismo cristiano, hablaron en nombre de la universalidad, de la fraternidad, de la dignidad y de la razón. Lucharon por la tolerancia y la paz. [44]

Contra ellos se conciliaron las fuerzas del fanatismo por ambos lados, el de Lutero y el de la Iglesia. Los humanistas trataban de evitar la catástrofe; al fin vencieron los fanáticos de uno y otro lado. Las persecuciones y las guerras religiosas, que culminaron en la desastrosa Guerra de Treinta Años, fueron para el desarrollo humanista un golpe del cual aún no se recuperó Europa (no se puede menos de pensar en la analogía del stalinismo, que destruyó el humanismo socialista trescientos años después). Volviendo al odio religioso de los siglos XVI y XVII, son manifiestas sus irracionalidades. Los dos lados hablaban en el nombre de Dios, de Cristo, del amor, y sólo diferían en puntos que, comparados con los principios generales, eran de importancia secundaria. Pero se odiaban, y cada uno de ellos estaba apasionadamente convencido de que la humanidad terminaba en las fronteras de su fe religiosa. La esencia de esta sobrestimación de la posición propia y del odio a todo el que disentía es el narcisismo. "Nosotros" somos admirables; "ellos" son despreciables. "Nosotros" somos buenos; "ellos" son malos. Toda crítica de la doctrina propia es un ataque malvado e insoportable; la crítica de la posición del otro es un bienintencionado intento de ayudarlo a volver a la verdad.

A partir del Renacimiento, las dos grandes fuerzas contrarias, el narcisismo de grupo y el humanismo, se desarrollaron cada una a su manera. Infortunadamente, el desarrollo del narcisismo de grupo superó enormemente al del humanismo. Aunque a fines de la Edad Media y en la época del Renacimiento pareció posible que Europa estuviera preparada para la aparición de un humanismo político y religioso, esta promesa no llegó a realizarse. Aparecieron formas nuevas de narcisismo de grupo y predominaron en los siglos siguientes. Este narcisismo de grupo tomó múltiples formas: religiosas, nacionales, raciales, políticas. Protestantes contra católicos, franceses contra alemanes, blancos contra negros, arios contra no arios, comunistas contra capitalistas; aunque los contenidos son diferentes, psicológicamente tratamos con el mismo fenómeno narcisista y el fanatismo y la destrucción que de él resultan. [45]

Mientras crecía el narcisismo de grupo, también se desarrollaba su contrario el humanismo. En los siglos XVIII y XIX —desde Spinoza, Leibniz, Rosseau, Herder y Kant hasta Goethe y Marx— se desarrolló la idea de que la humanidad es una, que cada individuo lleva en sí a toda la humanidad, que no debe haber grupos privilegiados que pretendan que sus privilegios se basan en su superioridad intrínseca. La primera Guerra Mundial fue un grave golpe al humanismo, y dio origen a una creciente orgía de narcisismo de grupo; histeria nacional en todos los países beligerantes de la primera Guerra Mundial, racismo de Hitler, idolatría de Stalin por el partido, fanatismo religioso musulmán e hindú, fanatismo anticomunista occidental. Estas diferentes manifestaciones de narcisismo de grupo llevaron al mundo al abismo de la destrucción total.

Como reacción a esa amenaza contra la humanidad, puede observarse hoy un renacimiento del humanismo en todos los países y entre representantes de diversas ideologías; hay humanistas radicales entre los teólogos católicos y protestantes, entre los filósofos socialistas y no socialistas. Que sean suficientes el peligro de la destrucción total, las ideas de los neohumanistas y los lazos creados entre todos los hombres por los nuevos

---

[44] Cf. la excelente obra de Friedrich Heer titulada *Die dritte Kraft.* S. Fischer Verlag, 1960.

[45] Hay otras formas menos dañinas de narcisismo de grupo dirigidas hacia grupos pequeños, como logias, pequeñas sectas religiosas, "los viejos lazos escolares", etc. Aunque en estos casos el grado de narcisismo puede no ser menor que en los de los grupos grandes, el narcisismo es menos peligroso simplemente porque los grupos afectados tienen poco poder y, en consecuencia, poca capacidad para causar daño.

medios de comunicación, para destruir los efectos del narcisismo de grupo, es una cuestión que puede decidir el destino de la humanidad.

La creciente intensidad del narcisismo de grupo —que no hace más que pasar del narcisismo religioso al nacional, al racial y al de partido— es, ciertamente, un fenómeno sorprendente. En primer lugar, por el desarrollo de las fuerzas humanistas desde el Renacimiento, que estudiamos más arriba. Además, por la evolución del pensamiento científico, que socava el narcisismo. El método científico exige objetividad y realismo, exige ver el mundo como es, y no deformado por los deseos y los temores de uno. Exige ser humilde hacia los hechos de la realidad y renunciar a toda esperanza de omnipotencia y omnisciencia. La necesidad de pensamiento crítico, de experimentación, de pruebas, la actitud dubitativa, todas éstas son características del esfuerzo científico, y son precisamente los métodos de pensamiento que tienden a contrarrestar la orientación narcisista. Indudablemente, el método del pensamiento científico tuvo sus efectos sobre el desarrollo del neohumanismo contemporáneo, y no es una casualidad que la mayor parte de los científicos naturales eminentes de nuestro tiempo sean humanistas. Pero la inmensa mayoría de los individuos de Occidente, aunque hayan "aprendido" el método científico en la escuela o en la universidad, en realidad no se interesaron nunca por el método del pensamiento científico, crítico. Hasta la mayor parte de los profesionales en el campo de las ciencias naturales siguen siendo *técnicos,* pero no adquirieron una *actitud científica.* Para la mayoría de la población, el método científico que se les enseñó aun tuvo menos importancia. Aunque puede decirse que la educación superior tendió a mitigar y modificar hasta cierto punto el narcisismo personal y de grupo, no impidió que la mayor parte de la gente "culta" se uniese con entusiasmo a los movimientos nacionales, raciales y políticos que son expresión del narcisismo contemporáneo de grupo.

Parece, por el contrario, que la ciencia creó un nuevo objeto para el narcisismo: la *técnica.* El orgullo narcisista del hombre por ser el creador de un mundo de cosas que antes no podía ni soñarse, descubridor de la radio, la televisión, la fuerza atómica, los viajes espaciales, y aun por ser el destructor en potencia de todo el globo, le dio un nuevo objeto para la autoinflación narcisista. Al estudiar todo este problema del desarrollo del narcisismo en la historia moderna, recuerda uno las palabras de Freud según las cuales Copérnico, Darwin y él mismo hirieron profundamente el narcisismo del hombre socavando su creencia en su papel único en el universo y en su conciencia de ser una realidad elemental e irreductible. Pero aunque el narcisismo del hombre fue herido de ese modo, no se redujo tanto como podría parecer. El hombre reaccionó transfiriendo su narcisismo a otros objetos: la nación, la raza, el credo político, la técnica.

En cuanto a la *patología del narcisismo de grupo,* el síntoma más manifiesto y más frecuente, como en el caso del narcisismo individual, es la falta de objetividad y de juicio racional. Si se examina el juicio de los blancos pobres acerca de los negros, o de los nazis acerca de los judíos, puede reconocerse fácilmente el carácter deformado de sus respectivos juicios. Se unen unas pocas briznas de verdad, pero el todo que se forma de esa suerte consiste en falsedades y mentiras. Si las acciones políticas se basan en autoglorificaciones narcisistas, la falta de objetividad conduce con frecuencia a consecuencias desastrosas. Durante la primera mitad de este siglo presenciamos dos ejemplos notables de las consecuencias del narcisismo nacional. Muchos años antes de la primera Guerra Mundial, la teoría estratégica francesa oficial consistía en pretender que el ejército francés no necesitaba mucha artillería pesada ni gran número de ametralladoras; se suponía que el soldado francés estaba bien dotado de las virtudes francesas de valor y espíritu ofensivo, que no necesitaba más que la bayoneta para vencer al enemigo. El hecho es que centenares de miles de soldados franceses fueron segados por las ametralladoras alemanas, y sólo los errores estratégicos alemanes, y después la ayuda norteamericana, salvaron a

Francia de la derrota. En la segunda Guerra Mundial, Hitler, hombre de extremado narcisismo personal, que estimuló el narcisismo de grupo de millones de alemanes, sobrestimó la fuerza de Alemania y subestimó no sólo la fuerza de los Estados Unidos sino también la del invierno ruso, como lo había hecho Napoleón, otro general narcisista. A pesar de su talento, Hitler no era capaz de ver *la realidad objetivamente*, porque su deseo de vencer y de dominar pesaban más para él que las realidades de los armamentos y del clima.

El narcisismo de grupo necesita satisfacciones, lo mismo que el narcisismo individual. En el nivel del individuo, esas satisfacciones las proporciona la ideología común sobre la superioridad del grupo propio y la inferioridad de todos los demás. En los grupos religiosos la satisfacción la proporcionan fácilmente el supuesto de que *mi* grupo es el único que cree en el verdadero Dios, y en consecuencia, puesto que *mi* Dios es el único verdadero, todos los demás grupos están formados por incrédulos descarriados. Pero aun sin la referencia a Dios como testigo de la propia superioridad, el narcisismo de grupo puede llegar a conclusiones análogas en un plano profano. La convicción narcisista de la superioridad de los blancos sobre los negros en algunas partes de los Estados Unidos y en África del Sur demuestra que no hay límites para el sentimiento de auto-superioridad o de la inferioridad de otro grupo. Pero la satisfacción de las autoimágenes narcisistas de un grupo requiere también cierto grado de confirmación en la realidad. Mientras los blancos de Alabama o de África del Sur puedan demostrar su superioridad sobre los negros mediante actos discriminatorios sociales, económicos y políticos, sus creencias narcisistas tienen algo de realidad, y en consecuencia refuerzan todo el sistema de pensamiento narcisista. Puede decirse lo mismo de los nazis. Aquí, la destrucción física de todos los judíos debía servir de prueba de la superioridad de los arios (para un sádico, el hecho de que pueda matar a un individuo demuestra la superioridad del matador). Pero si el grupo inflado narcisistamente no dispone de una minoría bastante impotente para prestarse como objeto para la satisfacción narcisista, el narcisismo de grupo fácilmente llevará al deseo de hacer conquistas militares; éste fue el camino del pan-germanismo y del pan-eslavismo antes de 1914. En ambos casos, las naciones respectivas estaban investidas del papel de "naciones elegidas", superiores a todas las demás, y por lo tanto estaba justificado el ataque a las que no aceptaban su superioridad. No quiero insinuar que "la" causa de la primera Guerra Mundial fuese el narcisismo de los movimientos pan-germánico y pan-eslavo, mas su fanatismo ciertamente fue un factor que contribuyó al estallido de la guerra. Pero, fuera de esto, no debe olvidarse que una vez que la guerra ha empezado, los diferentes gobiernos procuran suscitar el narcisismo nacional como condición psicológica necesaria para emprender la guerra con éxito.

Si es herido el narcisismo de un grupo, encontramos entonces la misma reacción de furor que estudiamos en relación con el narcisismo individual. Hay muchos ejemplos históricos de que el desprecio de los símbolos del narcisismo de grupo ha producido con frecuencia un furor rayano en la locura. La violación de la bandera, los insultos al Dios, al emperador o al líder, la pérdida de una guerra y de territorio, son hechos que llevaron frecuentemente a las masas a violentos sentimientos de venganza, los cuales a su vez produjeron nuevas guerras. El narcisismo herido sólo puede curarse si es aplastado el ofensor y se repara así el ultraje que se le hizo. La venganza, individual o nacional, se basa con frecuencia en el narcisismo herido y en la necesidad de "curar" la herida aniquilando al ofensor.

Hay que añadir un último elemento de patología narcisista. El grupo altamente narcisista anhela tener un jefe con quien pueda identificarse. El jefe es, entonces, admirado por el grupo, que proyecta su narcisismo sobre él. En el acto mismo de la sumisión al jefe poderoso, que en el fondo es un acto de simbiosis e identificación, el narcisismo del

individuo es transferido al jefe. Cuanto más grande es el líder, más grande es su secuaz. Las personalidades que como individuos son particularmente narcisistas, son las más calificadas para desempeñar esa función. El narcisismo del jefe que está convencido de su grandeza, y que no tiene dudas, es precisamente lo que atrae el narcisismo de los que se le someten. El líder medio demente es muchas veces el que más éxito tiene hasta que su falta de juicio objetivo, su necesidad de mantener la imagen de la omnipotencia, puedan inducirle a cometer errores que conduzcan a su destrucción. Pero siempre hay a mano semipsicópatas bien dotados para satisfacer las demandas de una masa narcisista.

Hemos estudiado hasta ahora el fenómeno del narcisismo, su patología, y su función biológica y social. Como resultado de nuestro estudio podemos llegar a la conclusión de que el narcisismo es una orientación necesaria y valiosa, siempre que sea benigno y no pase de cierto umbral. Pero nuestro panorama es incompleto. Al hombre no le interesa sólo la supervivencia biológica y social, le interesan también *valores,* y el desarrollo de aquello por cuya virtud es humano.

Mirándolo desde un punto de vista de los valores, es evidente que el narcisismo es antagónico de la razón y del amor. Esta aserción no necesita más explicaciones. Por la naturaleza misma de la orientación narcisista, impide —en la medida en que existe— que se vea la realidad tal como es, es decir, objetivamente; en otras palabras, restringe la razón. Quizá no sea igualmente claro que restringe el amor, especialmente cuando recordamos que Freud dijo que en todo amor hay un fuerte componente narcisista; que un hombre enamorado de una mujer la hace objeto de su narcisismo, y que en consecuencia se hace maravillosa y deseable porque forma parte de él. Ella puede hacer lo mismo con él, y tenemos así el caso del "gran amor", que con frecuencia es sólo *folie á deux* y no amor. Los dos individuos conservan su narcisismo, no tienen interés verdadero y profundo el uno por el otro (por no hablar de un tercero), siguen siendo susceptibles y desconfiados, y es muy probable que cada uno de ellos sienta la necesidad de una persona nueva que pueda darle una fresca satisfacción narcisista. Para el individuo narcisista, el copartícipe no es nunca una persona por derecho propio ni en su plena realidad. Existe sólo como una sombra del ego narcisistamente inflado del copartícipe. Por otra parte, el amor no patológico no se basa en el narcisismo mutuo. Es una relación entre dos personas que se sienten como entidades independientes, pero que pueden franquearse la una a la otra y llegar a ser una con ella. Para sentir amor, hay que sentir separación o independencia.

La importancia del fenómeno del narcisismo desde el punto de vista ético-espiritual se hace muy clara si tenemos en cuenta que las enseñanzas esenciales de todas las grandes religiones humanistas pueden resumirse en una frase: *la meta del hombre es vencer su narcisismo.* Este principio quizá no está expresado en ninguna parte de un modo más radical que en el budismo. La enseñanza de Buda equivale a decir que el hombre puede salvarse del sufrimiento sólo si despierta de sus ilusiones y llega a conocer su realidad, la realidad de la enfermedad, de la vejez y de la muerte, y la imposibilidad de alcanzar alguna vez los fines que anhela. El individuo "despierto" de quien habla la enseñanza budista es el individuo que venció su narcisismo y que, en consecuencia, es capaz de estar plenamente despierto. Podemos expresar la misma idea de otra manera: Sólo si el hombre puede suprimir la ilusión de su ego indestructible, sólo si puede renunciar a ella juntamente con todos los demás objetos de su anhelo, sólo entonces puede abrirse al mundo y relacionarse plenamente con él. Psicológicamente, este proceso de llegar a despertar totalmente es idéntico a la sustitución del narcisismo por la relación con el mundo.

En las tradiciones hebrea y cristiana se expresa la misma meta en diferentes palabras que también significan el vencimiento del narcisismo. El Antiguo Testamento dice: "Ama a tu prójimo como a ti mismo." Lo que se pide aquí es que se venza el narcisismo por lo menos hasta el punto en que el vecino sea tan importante como uno mismo. Pero el Anti-

guo Testamento va mucho más lejos cuando pide amor para el "extraño". (Conoces el alma del extraño, porque fuiste extraño en la tierra de Egipto.) El extraño es precisamente el individuo que no forma parte de mi clan, de mi familia, de mi nación; no forma parte del grupo al cual estoy narcisistamente unido. No es nada más que humano. Uno descubre el ser humano en el extraño, como dice Hermann Cohen. [46] En el amor al extraño se desvaneció el amor narcisista, porque significa amar a otro ser humano en su peculiaridad y en su diferencia conmigo, y no porque se parezca a mí. Cuando el Nuevo Testamento dice "ama a tu enemigo", expresa la misma idea en una forma más incisiva. Si el extraño llegó a ser plenamente humano para ti, tampoco hay ya enemigo, porque *tú* te has hecho verdaderamente humano. Sólo es posible amar al extraño y al enemigo si se ha vencido el narcisismo, si "yo soy tú".

La lucha contra la idolatría, que es la cuestión fundamental de la enseñanza profética, es al mismo tiempo la lucha contra el narcisismo. En la idolatría se hace absoluta, y se convierte en un ídolo, una facultad parcial del hombre. Entonces el hombre se adora a sí mismo en una forma enajenada. El ídolo en el cual se sumerge se convierte en el objeto de su pasión narcisista. Por el contrario, la idea de Dios es la negación del narcisismo porque sólo Dios —no el hombre— es omnisciente y omnipotente. Pero aunque el concepto de un Dios indefinible e indescriptible era la negación de la idolatría y del narcisismo, no tardó Dios en convertirse también en un ídolo; el hombre se identificó con Dios de un modo narcisista, y así, en plena contradicción con la función originaria del concepto de Dios, la religión se convirtió en una manifestación del narcisismo de grupo.

El hombre alcanza su plena madurez cuando sale por completo del narcisismo, tanto del narcisismo individual como del de grupo. Esta meta del desarrollo mental que se expresa así en términos psicológicos, es esencialmente la misma que expresaron los grandes guías espirituales de la especie humana en términos religioso-espirituales. Aunque los conceptos son diferentes, el contenido y la experiencia a que se refieren son los mismos.

Vivimos en un periodo histórico que se caracteriza por una aguda discrepancia entre el desenvolvimiento intelectual del hombre, que condujo a la creación de los armamentos más destructores, y su desarrollo mental-emocional, que lo tiene aún en un estado de marcado narcisismo con todos sus síntomas patológicos. ¿Qué puede hacerse para evitar la catástrofe que fácilmente puede resultar de esa contradicción? ¿Es posible que el hombre, en el futuro previsible, dé un paso que no pudo dar antes? ¿Está el narcisismo tan hondamente arraigado en el hombre, que no pueda vencer nunca su "núcleo narcisista", como pensaba Freud? ¿No hay, pues, ninguna esperanza de que la locura narcisista no lleve a la destrucción del hombre antes de que haya tenido la posibilidad de llegar a ser plenamente humano? Nadie puede contestar a estas preguntas. Todo lo que puede hacerse es examinar cuáles son las posibilidades óptimas que pueden ayudar al hombre a evitar la catástrofe.

Podría empezarse por el que pareciera el camino más fácil. Aun sin reducir la energía narcisista en todos los individuos, podría cambiarse su *objeto.* Si la *humanidad,* si toda la familia humana, pudiera convertirse en objeto del narcisismo de grupo, en vez de que fueran ese objeto una nación, una raza o un sistema político, podría ganarse mucho. Si el individuo pudiera considerarse primordialmente como un ciudadano del mundo y si pudiera sentir orgullo por la humanidad y por sus logros, su narcisismo se volvería hacia la especie humana como objeto, y no a sus componentes antagónicos. Si los sistemas educativos de todos los países destacasen los logros de la especie humana y no los de una

---

[46] *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,* F. Kaufman. Francfort del Meno, 1929.

nación particular, podría hacerse una defensa más convincente y emocionante del orgullo de ser hombre. Si el sentimiento que el poeta griego expresó en las palabras de Antígona: "No hay nada más maravilloso que el hombre", pudiera ser una experiencia compartida por todos, ciertamente se habría dado un gran paso adelante. Además, habría que añadir otro elemento: la característica de todo narcisismo benigno, a saber, que se refiere a una cosa hecha, a un logro. No un grupo, una clase o una religión, sino toda la humanidad, debe acometer la realización de tareas que permitan a todo el mundo enorgullecerse de pertenecer a esta especie. Están a la mano muchas tareas comunes para toda la humanidad: la lucha unificada contra la enfermedad, contra el hambre, para la diseminación del saber y del arte por nuestros medios de comunicación entre todos los pueblos del mundo. El hecho es que, a pesar de todas las diferencias en ideología política y religiosa, no hay sector de la humanidad que pueda permitirse no participar en esas tareas comunes; porque el gran logro de este siglo es que la creencia en las causas naturales o divinas de la desigualdad humana, en la necesidad o legitimidad de la explotación de un hombre por otro, fue desechada para no volver. El humanismo del Renacimiento, las revoluciones burguesas, las revoluciones rusa, china y colonial, todas se basan en una idea común: la igualdad de los hombres. Aun cuando algunas de esas revoluciones hayan llevado a la violación de la igualdad humana dentro de los sistemas afectados, el hecho histórico es que la idea de la igualdad de todos los hombres, y por lo tanto de su libertad y su dignidad, conquistó el mundo, y es inconcebible que la humanidad pueda volver otra vez a los conceptos que dominaron la historia civilizada hasta hace sólo poco tiempo.

La imagen de la especie humana y de sus triunfos como objeto del narcisismo benigno podría estar representada por organizaciones supranacionales, como las Naciones Unidas; y hasta podría empezar a crear sus símbolos, sus fiestas y sus celebraciones. La mayor fiesta del año no sería la fiesta nacional, sino el "día del hombre". Pero es evidente que eso sólo puede tener lugar si están de acuerdo muchas naciones, y finalmente todas, y se muestran dispuestas a reducir su soberanía nacional en favor de la soberanía de la humanidad, no sólo en relación con las realidades políticas, sino también en relación con las realidades emocionales. Unas Naciones Unidas fortalecidas y la solución razonable y pacífica de los conflictos entre grupos son las condiciones obvias para que sea posible que la humanidad y sus triunfos comunes se conviertan en el objeto del narcisismo de grupo.[47]

Este paso en el objeto del narcisismo desde grupos aislados a toda la humanidad y sus logros, indudablemente tendería, como se dijo antes, a contrarrestar los peligros del narcisismo nacional e ideológico. Pero no basta eso. Si somos fieles a nuestros ideales políticos y religiosos, el ideal cristiano tanto como socialista del altruismo y la fraternidad, la tarea consiste en reducir el grado de narcisismo en cada individuo. Aunque esto necesite generaciones, es ahora más posible que en cualquier tiempo pasado porque el hombre tiene la posibilidad de crear las condiciones materiales para una vida humana digna para todos. El desarrollo de la técnica acabará con la necesidad de que un grupo esclavice y explote a otro; ya hizo anticuada la guerra como acción económicamente racional; el hombre saldrá por primera vez de su estado semianimal a un estado plenamente humano, y por lo tanto no

---

[47] Como ejemplo de medidas más específicas para tal intento, sólo quiero hacer algunas sugerencias. Los libros de texto de historia debieran escribirse de nuevo como libros de *historia universal,* en que las proporciones de la vida de cada nación sean fieles a la realidad y no deformadas, así como los mapas del mundo son los mismos en codos los países y no inflan el tamaño del país respectivo. Además, podrían hacerse películas que fomenten el orgullo por los progresos de la especie humana, haciendo ver cómo la humanidad y sus triunfos son la integración final de muchos pasos aislados dados por diferentes grupos.

necesitará satisfacción narcisista para compensar su pobreza material y cultural.

Sobre la base de esas condiciones nuevas, el intento del hombre para vencer el narcisismo podría recibir fuerte ayuda de la orientación científica y de la humanista. Como ya indiqué, debemos trasladar nuestro esfuerzo educativo de enseñar primordialmente una orientación técnica a enseñar una orientación científica; es decir, a impulsar el pensamiento científico, la objetividad, la aceptación y la realidad, y un concepto de la verdad que no está sujeto a ningún *fiat* y es válido para todos los grupos concebibles. Si las naciones civilizadas pueden crear una orientación científica como actitud fundamental del individuo en su juventud, se habrá ganado mucho en la lucha contra el narcisismo. El segundo factor que lleva en la misma dirección, es la enseñanza de la filosofía y la antropología humanistas. No podemos esperar que desaparezcan todas las diferencias filosóficas y religiosas, y ni siquiera lo queremos, ya que el establecimiento de un sistema que pretendiera ser el "ortodoxo" podría conducir a otra fuente de regresión narcisista. Pero aun admitiendo todas las diferencias existentes, hay un credo y una experiencia humanistas comunes. El credo es que cada individuo lleva en sí a toda la humanidad, que la "condición humana" es una y la misma para todos los hombres, a pesar de diferencias inevitables en inteligencia, talentos, estatura y color. La experiencia humanista consiste en sentir que nada humano es ajeno a uno, que "yo soy tú", que un ser humano puede comprender a otro ser humano porque los dos participan en los mismos elementos de la existencia humana. Esta experiencia humanista sólo es plenamente posible si ampliamos nuestra esfera de conocimiento. Nuestro conocimiento se limita habitualmente a lo que nos permite conocer la sociedad a la cual pertenecemos. Las experiencias humanas que no encajan en ese marco, son reprimidas. De ahí que nuestra conciencia represente principalmente a nuestra sociedad y nuestra cultura, mientras que nuestro inconsciente representa al hombre universal que hay en cada uno de nosotros. [48] La ampliación del conocimiento en sí mismo, que trasciende la conciencia e ilumina la esfera de lo inconsciente social, le permitirá al hombre experimentar en sí mismo todo lo de la humanidad; experimentará el hecho de que es un pecador y un santo, un niño y un adulto, un cuerdo y un loco, un hombre del pasado y un hombre del futuro, que lleva en sí lo que la humanidad fue y lo que será.

Un verdadero renacimiento de nuestra tradición humanista emprendido por todas las religiones, por los sistemas políticos y filosóficos que pretenden representar el humanismo, produciría, según creo, un progreso considerable hacia la "nueva frontera" más importante que hoy existe: el desarrollo del hombre hasta constituir un ser completamente humano.

Al exponer todas estas ideas no quiero insinuar que la enseñanza *por sí sola* pueda ser el paso decisivo hacia la realización del humanismo, como creían los humanistas del Renacimiento. Todas esas enseñanzas ejercerán influjo únicamente si cambian las condiciones esenciales sociales, económicas y políticas : cambio del industrialismo burocrático en industrialismo humanista-socialista; de la centralización en la descentralización; del hombre-organización en el ciudadano responsable y activo; subordinación de las soberanías nacionales a la soberanía de la especie humana y a sus órganos; esfuerzos mancomunados de las naciones "que tienen" en cooperación con las naciones "que no tienen", para estructurar los sistemas económicos de éstas; desarme universal y empleo de los recursos materiales existentes en tareas constructivas. El desarme universal también es necesario por otra razón: si un sector de la humanidad vive con el temor de ser destruido totalmente por otro bloque, y el resto vive con el temor de ser destruido por los dos bloques, ciertamente que no podrá disminuir el narcisismo de grupo.

[48] Cf. E. Fromm, *Psicoanálisis y budismo zen*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964; y *Beyond the Chains of Illusion*, Simón and Schuster, Nueva York, 1962; y Nueva York, Pocket Books, 1963.

El hombre sólo puede ser humano en un clima en el que pueda esperar que él y sus hijos vivirán para ver el año siguiente y muchos más años por venir.

V. VÍNCULOS INCESTUOSOS

EN LOS capítulos anteriores tratamos de dos orientaciones —necrofilia y narcisismo— que en sus formas extremas operan contra la vida y el crecimiento y a favor del antagonismo, la destrucción y la muerte. En este capítulo trataré de una tercera orientación, la simbiosis incestuosa, que en su forma maligna conduce a resultados análogos a los de las dos orientaciones antes estudiadas.

Partiré de nuevo de un concepto central de la teoría de Freud, el de la fijación incestuosa en la madre. Freud creía que este concepto era una de las piedras angulares de su edificio científico, y yo creo que su descubrimiento de la fijación en la madre es, realmente, uno de los descubrimientos de mayor alcance en la ciencia del hombre. Pero en este campo, como en los estudiados anteriormente, Freud limitó su descubrimiento y sus consecuencias por verse obligado a expresarlo de acuerdo con su teoría de la libido.

Lo que Freud observó fue la extraordinaria energía inherente a la adhesión del niño a la madre, adhesión que raramente es vencida del todo por el individuo ordinario. Freud observó el empeoramiento que a consecuencia de ello sufre la capacidad del individuo para relacionarse con mujeres, el hecho de que su independencia se debilita, y que el conflicto entre sus objetivos conscientes y la adhesión incestuosa reprimida puede conducir a diferentes conflictos y síntomas neuróticos. Freud creía que la fuerza que está detrás de la adhesión a la madre era, en el caso del niño pequeño, la fuerza de la libido genital, que le hace desear sexualmente a su madre y odiar al padre como un rival sexual. Mas, como este rival tiene más fuerza, el niño reprime sus deseos incestuosos y se identifica con las órdenes y las prohibiciones del padre. Pero, inconscientemente, sus deseos incestuosos reprimidos persisten, aunque sólo en los casos más patológicos con gran intensidad.

Por lo que concierne a la niña pequeña, Freud admitía en 1931 que anteriormente había subestimado la duración de su adhesión a la madre. A veces "abarcaba el periodo más largo con mucho de la primera eflorescencia sexual... Estos hechos demuestran que la fase pre-edípica es más importante en las mujeres de lo que hemos supuesto hasta ahora". Freud continúa: "Parece que tendremos que limitar la universalidad del aforismo de que el complejo de Edipo es el núcleo de la neurosis." Pero añade que si alguien siente repugnancia a

admitir esta corrección, no necesita admitirla, porque o bien pueden "ampliarse los contenidos del complejo de Edipo hasta abarcar todas las relaciones del niño con ambos padres", o podría decir que "las mujeres llegan a la situación normal de Edipo sólo después de haber pasado una primera fase dominada por el complejo negativo... Nuestro conocimiento de esta fase pre-edípica en el desarrollo de las niñas pequeñas —concluye Freud— fue para nosotros una sorpresa, comparable en otro campo con los efectos del descubrimiento de la civilización minoico-micénica detrás de la de Grecia". [49]

En esta última frase reconoció Freud, más implícita que explícitamente, que la adhesión a la madre es común a los dos sexos como primera fase de desarrollo y que puede compararse con los rasgos matriarcales de la cultura prehelénica. Pero no llevó hasta el fin esta idea. En primer lugar, llegó un tanto paradójicamente a la conclusión de que la fase de adhesión edípica a la madre, que puede llamarse fase pre-Edipo, es mucho más importante en las mujeres de lo que pueda pretenderse que es en los hombres. [50] En segundo lugar, interpreta esta fase pre-Edipo de la niña pequeña sólo de acuerdo con la teoría de la libido. Casi llega a trascenderla cuando observa que la queja de muchas mujeres de no haber lactado bastante tiempo lo deja en duda de "si se analizase a niños que hubieran sido amamantados durante tanto tiempo como en las razas primitivas, no se encontraría la misma queja". Pero toda su contestación es: "Tan grande es la avidez de la libido infantil." [51] [52]

Esta adhesión pre-edípica de los niños y las niñas a sus madres, que es cualitativamente diferente de la adhesión edípica de los niños a la madre, según mi experiencia es con mucho el fenómeno más importante, en comparación con el cual los deseos incestuosos genitales del niño pequeño son absolutamente secundarios. Encuentro que la adhesión pre-Edipo del niño o de la niña a la madre es uno de los fenómenos centrales en el proceso evolutivo y una de las principales causas de neurosis o psicosis. Más bien que considerarlo una manifestación de la libido, yo preferiría describir su cualidad, que, usemos o no la palabra libido, es algo completamente diferente de los deseos genitales del niño. Esta tendencia "incestuosa", en el sentido pre-genital, es una de las pasiones más fundamentales en hombres y mujeres, y comprende el deseo de protección del ser humano, la satisfacción de su narcisismo, su anhelo de verse libre de los riesgos de la responsabilidad, de la libertad, del conocimiento, su anhelo de amor incondicional, que se ofrece sin esperar nada de su respuesta amorosa. Es verdad que esas necesidades existen normalmente en el niño, y la madre es la persona que las satisface. El niño no podría vivir si no fuera así; es un desvalido, no puede vivir por sus propios recursos, necesita amor y cuidados que no dependen de sus méritos. Si no es la madre quien desempeña esa función, es otra "persona maternizante", como la llamó H. S. Sullivan, quien puede emprender la función de madre; quizá una abuela o una tía.

Pero el hecho más notorio —que el niño necesita una persona maternizante— relegó a la oscuridad otro hecho, y es que no sólo el niño es un desvalido y ansia seguridad; el adulto es en muchos aspectos no menos desvalido. Puede, ciertamente, trabajar y realizar las tareas que le asigna la sociedad; pero también es más consciente que el niño de los peligros y riesgos de la vida; conoce fuerzas naturales y sociales que no puede controlar, accidentes que no puede prever, la enfermedad y la muerte que no puede eludir. ¿Qué

---

[49] *Collected Papers* de S. Freud, vol. V, pp. 253-4.

[50] *Ibid.,* p. 258.
[51] *Ibid.,* p. 262.

[52] Freud argumenta explícitamente contra la teoría de Melanie Klein de que el complejo de Edipo ya empieza en el segundo año de vida del niño (*op. cit.,* p. 270).

podría ser más natural, en tales circunstancias, que el frenético anhelo del hombre por una fuerza que le dé seguridad, protección y amor? Este deseo es no sólo una "repetición" de su anhelo por la madre; se produce porque siguen existiendo, aunque en un plano diferente, las mismas condiciones que hacen que el niño anhele el amor de la madre. Si los seres humanos —hombres y mujeres— pudieran encontrar una "Madre" para el resto de sus vidas, la vida se libraría de sus riesgos y de su tragedia. ¿Podemos sorprendernos de que el hombre sea impulsado tan implacablemente a buscar esa *fata morgana*?

Pero el hombre también sabe más o menos claramente que no puede recuperarse el paraíso perdido, que está condenado a vivir con inseguridad y riesgos, que tiene que atenerse a sus propios esfuerzos, y que sólo el pleno desarrollo de sus facultades puede darle un mínimo de fuerza y de intrepidez. Así, se ve escindido entre dos tendencias desde el momento mismo de nacer: una, para salir a la luz, y otra, para volver al seno materno; una para la aventura y otra para la seguridad; una para el riesgo de la independencia y otra para la protección de la dependencia.

Genéticamente, la madre es la primera personificación de la fuerza que protege y garantiza la seguridad. Pero de ningún modo es la única. Más tarde, cuando el niño ha crecido, la madre como persona es remplazada o complementada por la familia o el clan, por todos los que pertenecen a la misma sangre y nacieron sobre el mismo suelo. Después, cuando aumenta el tamaño del grupo, se convierten en "madres", en dispensadores de protección y amor, la raza y la nación, la religión o los partidos políticos. En personas más arcaicamente orientadas, se convierten en los grandes representantes de la "madre" la naturaleza misma, la tierra y el mar. La transferencia de la función materna de la madre real a la familia, el clan, la nación y la raza, tiene la misma ventaja que ya señalamos respecto de la transformación del narcisismo personal en narcisismo de grupo. En primer lugar, lo más probable es que las madres mueran antes que sus hijos, de ahí la necesidad de una figura que sea inmortal. Además, la adhesión a una madre personal deja al hijo solo y aislado de los que tienen madres diferentes. Pero si todo el clan, la nación, la raza, la religión, o Dios, pueden convertirse en una "madre" común, el culto de la madre trasciende al individuo y lo une a todos los que adoran el mismo ídolo madre; entonces nadie necesita molestarse en idolatrar a la madre; las loas a la "madre" común del grupo unirán todos los espíritus y eliminarán todos los celos. Los numerosos cultos a la Gran Madre, el culto a la Virgen, el culto del nacionalismo y del patriotismo, todos atestiguan la intensidad de esta adoración. Puede establecerse empíricamente el hecho de que hay una estrecha correlación entre personas con una fuerte fijación en la madre y las unidas por vínculos excepcionalmente fuertes con la nación, la raza, el suelo y la sangre.[53]

Es necesario añadir aquí unas palabras acerca del papel del factor sexual en el vínculo con la madre. Para Freud el factor sexual era el elemento decisivo en la atracción de la madre sobre el niño pequeño. Freud llegó a este resultado combinando dos hechos: la atracción de la madre sobre el niño y la existencia en éste del impulso genital en edad muy temprana. Freud explicaba el primer hecho por el segundo. Es indudable que en muchos casos el niño pequeño siente deseos sexuales por la madre y la niña pequeña por el padre; pero completamente aparte del hecho (que Freud vio al principio y después negó, y que fue admitido de nuevo por Ferenczi) de que la influencia seductora de los padres es causa muy importante de las tendencias incestuosas, las tendencias sexuales no son la causa de la fijación en la madre, sino su *consecuencia*. Además, en los deseos sexuales incestuosos que se encuentran en los sueños de adultos, puede demostrarse que el deseo sexual es con

[53] Es interesante señalar a este respecto que a la Mafia siciliana, sociedad secreta de hombres muy unida, de la cual están excluidas las mujeres (a las que nunca causa daño, digamos de pasada), la llaman "Mama" (madre) sus asociados.

frecuencia una defensa contra una regresión más profunda; afirmando su sexualidad masculina, el individuo se defiende contra su deseo de volver al pecho o al seno materno.

Otro aspecto del mismo problema es la fijación incestuosa de las hijas en las madres. Mientras que en el niño la fijación en la "madre", en el sentido amplio empleado aquí, coincide con cualesquiera elementos sexuales que puedan entrar en la relación, en las niñas no es así. Su impulso sexual se dirigirá al padre, mientras que la fijación incestuosa, en nuestro sentido, se dirigirá a la madre. Esta escisión misma hace ver claramente que pueden existir los más profundos vínculos incestuosos con la madre sin ninguna huella de estímulo sexual. Hay un gran acopio de experiencias clínicas con mujeres que tienen con la madre un vínculo incestuoso tan intenso como el que puede encontrarse en la persona de sexo masculino.

El vínculo incestuoso con la madre implica con mucha frecuencia no sólo el anhelo de amor y protección de la madre, sino también miedo a ella. Este miedo es ante todo consecuencia de la dependencia que debilita el sentido de fuerza y de independencia de la persona; puede ser también miedo a las tendencias que encontramos en el caso de una regresión profunda: la de volver a ser amamantado o la de regresar al seno materno. Esas tendencias convierten a la madre en un caníbal peligroso, o en un monstruo que todo lo destruye. Pero hay que añadir que con mucha frecuencia esos temores no son primordialmente consecuencia de las fantasías regresivas de un individuo, sino que las causa el hecho de que la madre sea en realidad una persona canibalesca, vampiresca o necrófila. Si un hijo o una hija de una mujer así crece sin romper los vínculos con ella, el hijo o la hija no pueden escapar a sufrir un miedo intenso de ser comidos o destruidos por ella. El único recurso que en esos casos quizá cure los temores que pueden llevar a una persona al borde de la locura, es la capacidad para romper el vínculo con la madre. Pero el miedo que es engendrado en esa relación es al mismo tiempo la razón por la cual le es tan difícil al individuo cortar el cordón umbilical. En la medida en que una persona está prendida en esa dependencia, se debilitan su independencia, su libertad y su responsabilidad. [54]

Hasta ahora procuré dar un cuadro general del carácter de la dependencia y el miedo irracionales de la madre en cuanto diferentes de los vínculos sexuales en que vio Freud el núcleo de las tendencias incestuosas. Pero hay otro aspecto del problema, como en los demás fenómenos que hemos estudiado hasta ahora, a saber, el *grado de regresión* en el complejo incestuoso. También aquí podemos distinguir entre formas muy benignas de "fijación en la madre", formas que son tan verdaderamente benignas, que apenas pueden considerarse patológicas, y formas malignas de fijación incestuosa que yo llamo "simbiosis incestuosa".

En el nivel benigno encontramos una forma de fijación en la madre que es bastante frecuente. Estos individuos necesitan una mujer que los consuele, que los ame, que los admire; quieren ser mimados, alimentados, cuidados. Si no obtienen este tipo de amor tienden a sentirse ligeramente angustiados y deprimidos. Cuando esta fijación en la madre es de ligera intensidad, no dañará la potencia sexual o afectiva del individuo, ni su independencia e integridad. Hasta puede sospecharse que en la mayor parte de los hombres queda algo de esta fijación y el deseo de encontrar algo de la madre en una mujer. Pero si la intensidad de este vínculo es grande, suelen encontrarse ciertos conflictos y síntomas de carácter sexual o emocional.

---

[54] En algunos aspectos importantes mis opiniones son parecidas a las de Jung, que fue el primero en liberar el complejo del incesto de sus estrechos límites sexuales. Difiero de Jung ni muchos puntos esenciales, pero sería cargar demasiado este pequeño volumen si me metiese a disertar sobre esas diferencias.

Hay un segundo nivel de fijación incestuosa mucho más grave y neurótico. (Al hablar aquí de diferentes niveles, no hago otra cosa que elegir una forma de descripción cómoda para el propósito de una exposición breve; en realidad no hay tres niveles distintos; hay un continuo que se extiende desde las formas más inofensivas hasta las más malignas de fijación incestuosa. Los niveles que describo aquí son momentos típicos de ese continuo; en un estudio más plenamente desarrollado de este tema, cada nivel podría dividirse en varios "subniveles" por lo menos.) En este nivel de fijación en la madre el individuo no desarrolló su independencia. En sus formas menos graves es una fijación que siempre hace necesario tener a mano una figura maternizante, que espera, que formula pocas exigencias o quizá ninguna, una persona con la cual puede contarse incondicionalmente. En sus manifestaciones más graves, podemos encontrar un individuo que, por ejemplo, elige una esposa que es una austera figura materna; se siente como un prisionero que no tiene derecho a hacer nada que no sea en servicio de la esposa-madre, que está constantemente temeroso de ella, por miedo a que se encolerice. Probablemente se rebelará inconscientemente, después se sentirá culpable y se someterá del modo más obediente. La rebelión puede manifestarse en infidelidad sexual, en estados de ánimo depresivos, en explosiones súbitas de cólera, en síntomas psico-somáticos o en un obstruccionismo general. Este individuo también puede sufrir graves dudas en cuanto a su virilidad, o perturbaciones sexuales tales como impotencia y homosexualidad.

Diferente de este cuadro en que predomina angustia y rebelión, es otro en que la fijación en la madre se mezcla con una actitud seductora masculino-narcisista. Con frecuencia, estos individuos sintieron en edad temprana que la madre los prefería al padre, que la madre los admiraba, mientras que despreciaba al padre. Desarrollan un fuerte narcisismo que les hace sentirse mejores que el padre, o más bien, mejores que cualquier otro hombre. Esta convicción narcisista es causa de que encuentren innecesario hacer gran cosa, o quizá nada, para demostrar su grandeza. Su grandeza se erige sobre el vínculo con la madre. En consecuencia, para estos individuos todo su sentido del propio valer está enlazado con las relaciones con las mujeres que lo admiran incondicionalmente y sin límites. Su mayor miedo es no conseguir la admiración de una mujer a quien han elegido, ya que ese fracaso amenazaría la base de su autovaloración narcisista. Pero aunque tienen miedo a las mujeres, su miedo es menos manifiesto que en el caso anterior, porque el cuadro está dominado por su actitud narcisista-seductora que da la impresión de cálida virilidad. Pero en éste, como en cualquier otro tipo de fijación intensa en la madre, es un crimen sentir amor, interés o lealtad hacia alguien, ya sea hombre o mujer, excepto la figura madre. No hay que *interesarse* por nadie ni por nada, incluido el trabajo, porque la madre exige una lealtad absoluta. Muchas veces a estos individuos les remuerde la conciencia si sienten por algo aun el interés más inofensivo, o se consideran el tipo de "traidor" que no puede ser leal para nadie porque no puede ser desleal para la madre.

He aquí algunos sueños característicos de la fijación en la madre:

1. Un individuo sueña que está solo en la playa. Llega una mujer madura y le sonríe. Le hace seña de que puede beber de su pecho.

2. Un individuo sueña que lo agarra una mujer forzuda, lo levanta sobre un profundo abismo, lo suelta, y que muere al caer.

3. Una mujer sueña que se encuentra con un hombre. En aquel momento aparece una bruja y ella experimenta un miedo profundo. El hombre coge una pistola y mata a la bruja. Ella (la que sueña) huye, temerosa de ser descubierta, y hace señas al hombre de que la siga.

Apenas si necesitan explicación estos sueños. En el primero, el elemento principal es el deseo de ser lactado por la madre; en el segundo, el miedo a ser destruido por una madre todopoderosa; en el tercero, la mujer sueña que su madre (la bruja) la destruirá si se

enamora de un hombre, y sólo la muerte de la madre puede liberarla.

¿Pero qué ocurre con la fijación en el padre? En realidad, es indudable que esta fijación existe entre hombres y entre mujeres; en este último caso se mezcla a veces con deseos sexuales. Más parece que la fijación en el padre no alcanza nunca la profundidad de la fijación en la madre, la familia, la sangre o la tierra. Aunque, desde luego, en algún caso particular el padre mismo puede ser la figura maternizante, normalmente su función es diferente de la de la madre. Es ella quien en los primeros años de la vida cuida al niño y le da la sensación de estar protegido, que forma parte del eterno deseo de la persona fijada en la madre. La vida del niño depende de la madre, de ahí que ella pueda dar y quitar vida. La figura madre es al mismo tiempo la de la dispensadora de vida y la de la destructora de vida, la amada y la temida. [55] Por otra parte, la función del padre es diferente. Representa él la ley y el orden, las reglas y las obligaciones sociales establecidas por el hombre, y es él quien castiga o premia. Su amor es condicional, y puede ganarse haciendo lo que se exige. Por esta razón, la persona vinculada al padre puede esperar ganarse más fácilmente su amor si hace su voluntad; pero el sentimiento eufórico de amor completo e incondicional, de seguridad y protección, rara vez está presente en la experiencia de la persona vinculada al padre. [56] También encontramos rara vez en la persona centrada en el padre la profundidad de regresión que vamos a describir ahora en relación con la fijación en la madre.

El nivel más profundo de la fijación en la madre es el de la "simbiosis incestuosa". ¿Qué se entiende por "simbiosis"? Hay diferentes grados de simbiosis, pero todos tienen en común un elemento: la persona simbióticamente adherida forma parte de la persona "huésped" a quien está adherida. No puede vivir sin esa persona, y si es amenazada la relación, se siente extremadamente angustiada y temerosa. (En pacientes que están cerca de la esquizofrenia la separación puede conducir a un súbito ataque esquizofrénico.) Cuando digo que no puede vivir sin esa persona no quiero decir que haya de estar siempre necesariamente unida a la persona huésped; puede verlo o verla sólo de tarde en tarde, o hasta puede estar muerta dicha persona (en este caso la simbiosis puede tomar la forma de lo que en algunas culturas constituye una institución denominada "culto de los antepasados"); el vínculo es esencialmente un vínculo de sentimiento y fantasía. Para la persona simbióticamente adherida es muy difícil, si no imposible, sentir una clara delimitación entre ella y la persona huésped. Se siente una con la otra, una parte de ésta, mezclada con ella. Cuanto más extrema es la forma de la simbiosis, menos posible es una clara percepción de la separación de las dos personas. Esta falta de separación explica también por qué en los casos más graves sería erróneo hablar de "dependencia" de la persona simbióticamente adherida respecto de su huésped. "Dependencia" presupone la clara distinción entre des personas, una de las cuales depende de la otra. En el caso de una relación simbiótica, la persona simbióticamente adherida puede sentirse unas veces superior, otras veces inferior y otras veces igual a la persona huésped, pero siempre son inseparables. En realidad, esta unidad simbiótica tiene el mejor ejemplo en la unidad de la

[55] Cf. en la mitología, por ejemplo, el doble papel de la diosa india Kali, y en los sueños la simbolización de la madre como un tigre, un león, una bruja o una hechicera devoradora de niños.

[56] Mencionaré sólo de pasada la diferencia de estructura entre las culturas y las religiones centradas en la madre y las centradas en el padre. Los países católicos de la Europa meridional y de América del Sur y los países protestantes de la Europa septentrional y de América del Norte son buenos ejemplos. De las diferencias psicológicas trató Max Weber en *Protestant Ethic* y yo en *El miedo a la libertad*.

madre con el feto. Feto y madre son dos, y sin embargo son uno.[57] Sucede también, y no demasiado raramente, que las dos personas afectadas están simbióticamente adheridas la una a la otra, recíprocamente. En este caso se trata de una *folie á deux*, que hace a las dos ignorantes de su *folie* porque el sistema que comparten constituye la realidad para ellas. En las formas extremadamente regresivas de simbiosis el deseo inconsciente es en realidad el de volver al seno materno. Este deseo se expresa con frecuencia en forma simbólica como deseo (o temor) de hundirse en el océano, o el temor de ser tragado por la tierra; es un deseo de perder por completo la personalidad propia, de hacerse uno de nuevo con la naturaleza. De ahí se sigue que este profundo deseo regresivo choca con el deseo de vivir. Estar en el seno materno es estar alejado de la vida.

Lo que he venido tratando de decir es que el vínculo con la madre, tanto el deseo de su amor como el miedo a su capacidad destructora, es mucho más fuerte y más elemental que el "vínculo de Edipo" de Freud, que creía basado en deseos sexuales. Pero hay un problema que estriba en la discrepancia entre nuestra percepción consciente y la realidad inconsciente. Si un individuo recuerda o se imagina deseos sexuales hacia su madre, se encuentra con la dificultad de la resistencia, pero como la naturaleza del deseo sexual le es conocida, es sólo el objeto de su desee lo que no quiere conocer su conciencia. Cosa totalmente distinta pasa con la fijación simbiótica que estamos estudiando aquí, el deseo de ser amado como un niño, de perder toda la independencia propia, de volver a ser un lactante, o hasta de estar en el seno materno; todos éstos son deseos que no están comprendidos en las palabras "amor", "dependencia" o ni siquiera "fijación sexual". Todas estas palabras son pálidas en comparación con el poder de la experiencia que está detrás de ellas. Lo mismo puede decirse del "miedo a la madre". Todos sabemos lo que significa tener miedo a una persona. Puede reñirnos, humillarnos, castigarnos. Todos hemos pasado por esta experiencia y le hicimos frente con más o menos valor. ¿Pero sabemos lo que sentiríamos si se nos empujase dentro de una jaula donde nos esperase un león, o si nos arrojasen a un foso lleno de serpientes? ¿Podemos expresar el terror que nos invadiría viéndonos condenados a una impotencia temblorosa? Pues es precisamente este tipo de experiencia lo que constituye el "miedo" a la madre. Las palabras que empleamos aquí hacen difícil llegar a la experiencia inconsciente, y de ahí que la gente hable con frecuencia de su dependencia o de su miedo sin saber realmente de qué habla. El lenguaje adecuado para describir la experiencia real es el de los sueños o los símbolos de la mitología y la religión. Si sueño que me hundo en el océano (acompañado por un sentimiento mezclado de miedo y de felicidad), o si sueño que estoy tratando de escapar de un león que está a punto de tragarme, entonces sueño realmente en un lenguaje que corresponde a lo que verdaderamente experimento. Nuestro lenguaje cotidiano corresponde, naturalmente, a las experiencias que nos permitimos conocer. Si queremos penetrar en nuestra realidad interior debemos tratar de olvidar el lenguaje habitual y pensar en el lenguaje olvidado del simbolismo.

La patología de la fijación incestuosa depende, evidentemente, del nivel de regresión. En los casos más benignos apenas si se puede hablar de patología, salvo, quizá, una dependencia ligeramente excesiva de las mujeres y miedo a las mismas. Cuanto más profundo es el nivel de regresión mayor es la intensidad de la dependencia y del miedo. En el nivel más arcaico, la dependencia y el miedo han llegado a un grado que se opone a una vida sensata. Hay otros factores patológicos que dependen también de la profundidad de la regresión. La orientación incestuosa, lo mismo que el narcisismo, choca con la razón y la objetividad. Si no corto el cordón umbilical, si insisto en adorar el ídolo de seguridad y

[57] Cf. *La realización simbólica*, por M. A. Sechehaye, F.C.E., México, 2ª. ed., 1964, excelente descripción de la fijación simbiótica de un paciente gravemente perturbado.

protección, el ídolo se hace sagrado. No debe ser criticado. Si la "madre" no puede equivocarse, ¿cómo puedo juzgar a alguien objetivamente si está en pugna con la "madre" o es desaprobado por ella? Esta forma de deterioración del juicio es mucho menos manifiesta cuando el objeto de la fijación no es la madre, sino la familia, la nación o la raza. Como se supone que estas fijaciones son virtudes, una fijación nacional o religiosa intensa conduce fácilmente a juicios tendenciosos o falseados que se toman por verdades porque los comparten todos los demás que participan en la misma fijación.

Después del falseamiento de la razón, el segundo rasgo patológico más importante de la fijación incestuosa es el no sentir a otro ser como plenamente humano. Sólo se sienten como humanos los que comparten la misma sangre o el mismo suelo. El "extraño" es un bárbaro. En consecuencia, yo sigo siendo también un "extraño" para mí mismo, ya que no puedo sentir la humanidad fuera de la forma mutilada en que la comparte el grupo unido por la sangre común. La fijación incestuosa estropea o destruye —según el grado de regresión— la capacidad de amar.

El tercer síntoma patológico de fijación incestuosa es el antagonismo con la independencia y la integridad. La persona vinculada a la madre y a la tribu no es libre de ser ella misma, de tener una convicción propia, de entregarse a algo. No puede abrirse al mundo, ni puede admitirlo; está siempre en la cárcel de la fijación materna, racial, nacional o religiosa. El hombre sólo nace plenamente y es, en consecuencia, libre para avanzar y ser él mismo, en el grado en que se libera de todas las formas de fijación incestuosa.

La fijación incestuosa no suele ser reconocida como tal, o es racionalizada de manera que se la hace parecer razonable. El individuo fuertemente vinculado a su madre puede racionalizar su vínculo incestuoso de diversas maneras: es mi deber servirla, o ella hizo mucho por mí y le debo la vida, o ha sufrido tanto, o es tan maravillosa. Si el objeto de la fijación no es la madre individual, sino la nación, las racionalizaciones son análogas. En el centro de ellas está el concepto de que uno lo debe todo a la nación, o que la nación es tan extraordinaria o tan maravillosa...

En suma: La tendencia a seguir vinculado a la persona maternizante y sus equivalentes —la sangre, la familia, la tribu— es inherente a todos los hombres y mujeres. Está constantemente en pugna con la tendencia opuesta —nacer, progresar, crecer—. En el caso de un desarrollo normal, vence la tendencia al crecimiento; en un caso patológico grave, vence la tendencia regresiva a la unión simbiótica y da por resultado la incapacitación más o menos total del individuo. El concepto de Freud de que en todos los niños se encuentran tendencias incestuosas es perfectamente correcto. Pero la importancia de este concepto trasciende el supuesto del mismo Freud. Los deseos incestuosos no son primordialmente el resultado de deseos sexuales, sino que constituyen una de las tendencias más fundamentales del hombre: el deseo a seguir vinculado a aquello de donde procede, el miedo a ser libre, y el miedo a ser destruido por la misma figura respecto de la cual se hizo impotente renunciando a toda independencia.

Ahora estamos en situación de comparar las tres tendencias de que trató este libro en sus relaciones recíprocas. En sus manifestaciones menos severas, la necrofilia, el narcisismo y la fijación incestuosa son completamente diferentes entre sí, y con frecuencia puede una persona tener una de esas orientaciones sin participar en las otras. Además, en sus formas no malignas ninguna de esas orientaciones causa grave incapacitación de la razón y del amor, ni crea una tendencia destructora intensa. (Como ejemplo de esto me gustaría mencionar la persona de Franklin D. Roosevelt. Tenía una moderada fijación en la madre, era moderadamente narcisista y fuertemente biófilo. Hitler, por el contrario, era un individuo casi totalmente necrófilo, narcisista e incestuoso.) Pero cuanto más malignas son las tres orientaciones, más convergen. Ante todo, hay una estrecha afinidad entre la fijación incestuosa y el narcisismo. En la medida en que el individuo no se ha desprendido

plenamente del vientre o del pecho de la madre, no es libre para relacionarse con otros ni para amarlos. Él y su madre (como uno solo) son el objeto de su narcisismo. Puede verse esto con suma claridad cuando el narcisismo personal se ha transformado en narcisismo de grupo. Entonces encontramos muy claramente fijación incestuosa mezclada con narcisismo. Esta mezcla particular es lo que explica el poder y la irracionalidad de todo fanatismo nacional, racial, religioso y político.

En las formas más arcaicas de simbiosis incestuosa y de narcisismo, se les une la necrofilia. El anhelo de volver al seno materno y al pasado es al mismo tiempo el anhelo de muerte y destrucción. Si se combinan formas extremas de necrofilia, narcisismo y simbiosis incestuosa, podemos hablar de un síndrome que yo propongo que se denomine "síndrome de decadencia". La persona que sufre este síndrome es mala, ciertamente, ya que traiciona a la vida y el crecimiento y es devota de la muerte y la invalidez. El ejemplo mejor documentado de un individuo afectado de este "síndrome de decadencia" es Hitler. Era, como dije más arriba, profundamente atraído por la muerte y la destrucción; era un individuo extremadamente narcisista para quien la única realidad eran sus deseos e ideas. Finalmente, era un individuo extremadamente incestuoso. Cualesquiera que hayan sido sus relaciones con su madre, su incestuosidad se expresó principalmente en su fanática devoción a la raza, a la gente que compartía la misma sangre. Estaba obsesionado por la idea de salvar a la raza germánica impidiendo que se contaminara su sangre. En primer lugar, como lo dijo en *Mi lucha*, salvándola de la sífilis; en segundo lugar, impidiendo que fuese contaminada por los judíos. Narcisismo, muerte e incesto fueron la mezcla fatal que hicieron de un hombre como Hitler uno de los enemigos de la humanidad y de la vida. Esa tríada de rasgos fue descrita de manera muy sucinta por Richard Hughes en *El zorro en la bohardilla*: [58]

Después de todo, ¿cómo podía aquel "Yo" monista de Hitler sucumbir, sin perder nunca prenda, al pleno acto del sexo, cuya esencia es el reconocimiento de un "Otro"? Quiero decir sin daño para su convicción fija de que él era el único centro consciente del universo, la única Voluntad encarnada auténtica que éste contenía o había contenido nunca. Porque ésta era, desde luego, la explicación racional de su suprema "Fuerza" interior: *Hitler existe solo*. "Yo soy, y nadie más a mi lado." El universo no contenía más persona que él, sólo contenía cosas; y así, para él toda la gama de pronombres "personales" carecía totalmente de su contenido emocional normal. Esto le permitió la concepción y creación de movimientos enormes y sin freno: no era sino natural que este arquitecto se hiciera también político, porque no veía verdadera diferencia en las cosas nuevas que había que manejar: los "hombres" eran meras cosas que lo imitaban, de la misma categoría que los instrumentos y las piedras. Los instrumentos tienen mango, y esta clase de instrumentos tenía oídos. Y es absurdo amar u odiar o compadecer (o decir la verdad) a piedras.

El de Hitler, pues, era ese raro estado morboso de la personalidad, un ego sin penumbra: esto es, raro y morboso cuando tal ego sobrevive anormalmente en una inteligencia adulta por lo demás madura y clínicamente

[58] Ed. en español, Kraft, Buenos Aires. [E.]

sana (porque en el recién nacido hay indudablemente un comienzo bastante normal y que aun sobrevive en el niño pequeño). El "Yo" *adulto* de Hitler se había desarrollado, así, en una estructura mayor pero todavía indiferenciada, como se desarrolla un crecimiento maligno. ..

La criatura torturada, enloquecida, se agitaba en su cuna.

"La noche de Rienzi", la noche en el Freinberg, sobre Linz, después de la ópera: aquélla fue seguramente la noche climática de su adolescencia, porque fue entonces cuando vio confirmada por primera vez en él aquella omnipotencia solitaria. Impulsado a subir allí en la oscuridad, ¿no se le habrán mostrado en aquel elevado lugar todos los reinos terrestres en un momento del tiempo? Y enfrentado allí con la antigua pregunta evangélica, ¿no habrá sido todo su ser un Sí de asentimiento? ¿No *cerró* el perdurable trato allí, sobre la elevada montaña, bajo el testimonio de las estrellas de noviembre? Pero ahora... ahora, cuando parecía estar cabalgando, como Rienzi, la cresta de la ola, la irresistible ola que con fuerza creciente lo llevaría a Berlín, la cresta había empezado a encresparse: se había encrespado y se había roto y precipitado sobre él, derribándolo, arrojándolo a las verdes y retumbantes aguas profundas.

Agitándose desesperadamente en su lecho, jadeaba: se estaba ahogando (la cosa que más temió siempre Hitler). (*¿Ahogándose*? Entonces... aquel titubeo de un momento suicida en la juventud, hacía mucho tiempo, sobre el puente del Danubio, en Linz... después de todo, el muchacho melancólico había saltado aquel día lejano, ¡y desde entonces todo era sueño! Entonces, ese ruido era ahora el poderoso Danubio que cantaba en sus oídos, que soñaban que se ahogaban.

En la gran luz acuosa que lo envolvía flotaba hacia él una cara de muerto boca arriba: una cara de muerto con sus mismos ojos ligeramente saltones abiertos: la cara de su Madre muerta, como la había visto por última vez, con los ojos blancos abiertos sobre la almohada blanca. Muerta, y blanca, y vacía hasta de su amor por él.

Pero ahora aquella cara se multiplicaba, lo rodeaba por completo en el agua. Así, pues, ¡su Madre era aquella agua, el agua que lo ahogaba!

En eso dejó de luchar. Subió las rodillas hasta la barba, en la postura originaria, y así quedó, dejándose ahogar.

Así se durmió Hitler al fin.

En este corto pasaje están reunidos todos los elementos del "síndrome de decadencia" del modo que sólo puede hacerlo un gran escritor. Vemos el narcisismo de Hitler, su anhelo de ahogarse, siendo su madre el agua, y su afinidad con la muerte, simbolizada por la cara de su madre muerta. La regresión al seno materno está simbolizada en su postura, con las rodillas plegadas hasta la barba, en la postura originaria.

Hitler no es más que un ejemplo notable del "síndrome de decadencia". Hay muchos que medran sobre la violencia, el odio, el racismo y el nacionalismo narcisista, y que sufren de este síndrome. Son los líderes de la violencia, la guerra y la destrucción, o sus "verdaderos creyentes". Sólo los más desequilibrados y enfermos de ellos expresarán explícitamente sus verdaderos objetivos, o se darán cuenta de ellos conscientemente. Tenderán a racionalizar su orientación como amor a la patria, deber, honor, etc. Pero cuando quiebran las formas de la vida civilizada normal, como ocurre en la guerra internacional o en la guerra civil, esas gentes ya no necesitan reprimir sus deseos más profundos; cantarán himnos de odio; volverán a la vida y desplegarán todas sus energías en las ocasiones en que puedan servir a la muerte. En realidad, la guerra y un ambiente de violencia es la situación en que la persona con el "síndrome de decadencia" es plenamente ella misma. Es lo más probable que sea sólo una minoría de la población la que es movida por este síndrome. Pero el hecho mismo de que ni ellos ni los que no son movidos de ese modo desconozcan los verdaderos móviles, los hace portadores peligrosos de una enfermedad infecciosa, de una infección de odio, en tiempos de lucha, conflicto, guerra caliente, etc. Es importante, por lo tanto, que se les reconozca por lo que son: individuos que aman la muerte, que tienen miedo a la independencia, para quienes sólo son reales las necesidades de su grupo. No es necesario aislarlos físicamente, como se hace con los leprosos; bastaría con que las personas normales conociesen su mutilación y la malignidad de las tendencias ocultas detrás de sus piadosas racionalizaciones, a fin de que adquieran cierto grado de inmunidad para su influencia patológica. Para esto es necesario, naturalmente, aprender una cosa: no tomar las palabras por la realidad, y ver a través de las engañosas racionalizaciones de quienes sufren una enfermedad que sólo puede sufrir el hombre: la negación de la vida antes que la vida haya desaparecido. [59]

Nuestro análisis de la necrofilia, el narcisismo y la fijación incestuosa sugiere el estudio del punto de vista expuesto aquí en relación con la teoría freudiana, aunque ese estudio tenga que ser breve, necesariamente, en el contexto de este libio.

El pensamiento de Freud se basaba en un sistema evolutivo del desarrollo de la libido, desde las orientaciones narcisistas hasta las oral-receptivas, las oral-agresivas, las anal-sádicas, hasta las de carácter fálico y genital. Según Freud, el tipo más grave de enfermedad mental era la causada por una fijación (o la regresión) en los primeros niveles de desarrollo de la libido. En consecuencia, la regresión al nivel oral-receptivo, por ejemplo, debe ser considerada un caso patológico más grave que la regresión al nivel anal-sádico. Pero, según mi experiencia, este principio general no tiene el apoyo de hechos clínicamente observables. La orientación oral-receptiva está en sí misma más cerca de la vida que la orientación anal; de aquí que, hablando en términos generales, pueda decirse que la orientación anal conduce a un estado patológico más grave que la oral-receptiva. Además, la orientación oral-agresiva se considerará más conducente a un estado patológico grave que la oral-receptiva, a causa del factor de sadismo y destructividad que comprende. En consecuencia, llegaríamos casi a invertir el sistema freudiano. El estado patológico menos grave sería el relacionado con la orientación oral-receptiva, seguido por los estados patológicos más graves de la orientación oral-agresiva y la anal-sádica. Suponiendo la

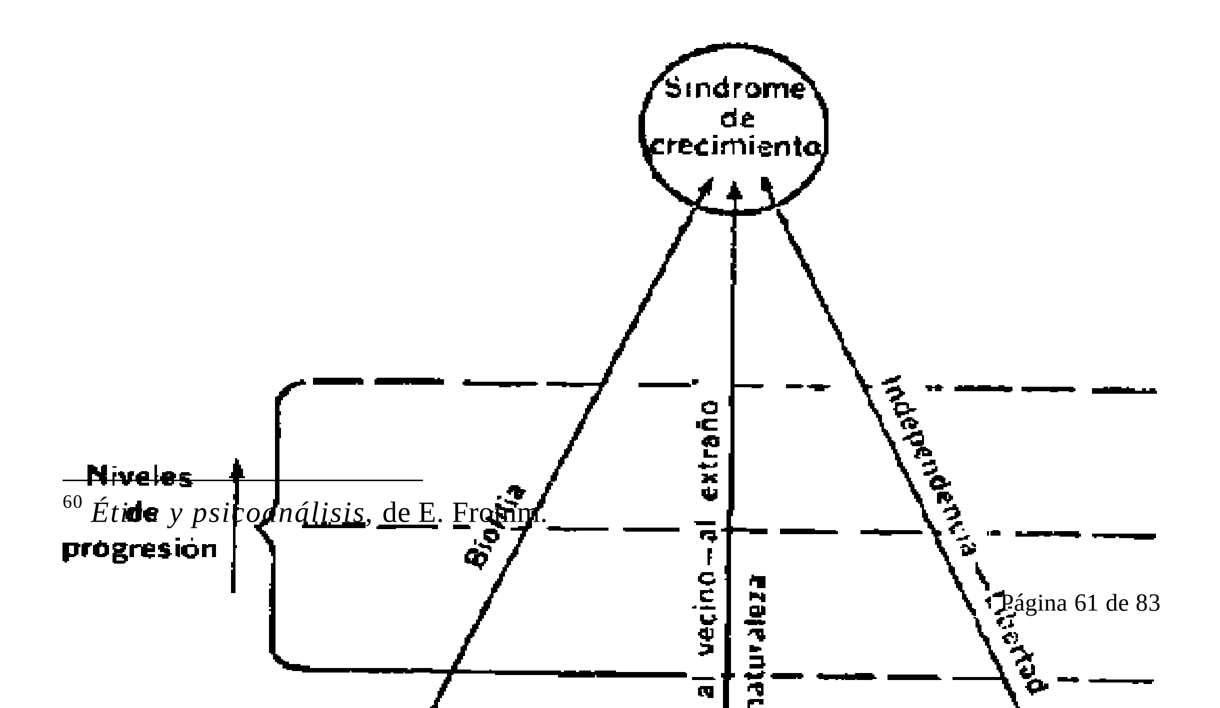
---

[59] Sugiero un programa de investigación empírica que permitiera descubrir, por medio de un "cuestionario proyectivo", la frecuencia con que la gente sufre necrofilia, narcisismo extremo y simbiosis incestuosa; dicho cuestionario podría aplicarse a una muestra estratificada y representativa de la población de los Estados Unidos. Esto haría posible no sólo descubrir la frecuencia del "síndrome de decadencia", sino también sus relaciones con otros factores, tales como la posición socioeconómica, la educación, la religión y el origen geográfico.

validez de la observación de Freud según la cual genéticamente el orden de desarrollo es de la orientación oral-receptiva a la oral-agresiva y la anal-sádica, habría que discrepar de su punto de vista de que la fijación en una fase anterior significa un estado patológico más grave.

Pero yo creo que el problema no puede resolverse por el supuesto evolutivo de que las orientaciones anteriores son las raíces de las manifestaciones más patológicas. Tal como yo lo veo, cada orientación en sí misma tiene varios niveles de regresión, que va del nivel normal hasta el patológico más arcaico. La orientación oral-receptiva, por ejemplo, puede ser benigna cuando se combina con una estructura de carácter madura en general, esto es, con un alto grado de productividad. Por otra parte, puede combinarse con un alto grado de narcisismo y de simbiosis incestuosa; en este caso, la orientación oral-receptiva será de dependencia extrema y de carácter patológico maligno. Lo mismo puede decirse respecto del carácter anal, casi normal por comparación con el carácter necrófilo. Propongo, por lo tanto, que se determine el estado patológico no de acuerdo con la distinción de diferentes niveles en el desarrollo de la libido, sino de acuerdo con el grado de regresión que pueda determinarse *dentro* de cada orientación (oral-receptiva, oral-agresiva, etc.). Hay que tener presente, además, que tratamos no sólo de la orientación que Freud considera enraizada en las respectivas zonas erógenas (modos de asimilación), sino también de formas de relación personal (amor, destrucción, sado-masoquismo) que tienen ciertas afinidades con los diferentes modos de asimilación.[60] Así, por ejemplo, existe afinidad entre las orientaciones oral-receptiva e incestuosa, entre la anal y la destructora. En este libro trato de las orientaciones en la esfera de la relación (narcisismo, necrofilia, orientación incestuosa: "modos de socialización") y no de los modos de asimilación; pero hay una correlación entre los dos modos de orientación. En el caso de la afinidad entre necrofilia y orientación anal esta correlación fue expuesta con algún detalle en este libro. También existe entre biofilia y "carácter genital" y entre fijación incestuosa y carácter oral.

He tratado de demostrar que cada una de las orientaciones aquí descritas pueden presentarse con diferentes niveles de regresión. Cuanto más profunda es la regresión en cada orientación, más tienden las tres a convergir. En el estado de regresión extrema convergen para formar el que yo he llamado "síndrome de decadencia". Por otra parte, en la persona que alcanzó un óptimo de madurez, las tres orientaciones tienden también a convergir. Lo opuesto a la necrofilia es la biofilia; lo opuesto al narcisismo es el amor; lo opuesto a la simbiosis incestuosa es la independencia y la libertad. Al síndrome de estas tres actitudes lo llamo "síndrome de crecimiento". La siguiente figura muestra este concepto en forma esquemática.



[60] *Ética y psicoanálisis*, de E. Fromm.

VI. LIBERTAD, DETERMINISMO, ALTERNATIVISMO

DESPUÉS de estudiar algunos de los problemas empíricos de la destructividad y la violencia, quizá estamos ahora mejor preparados para atar los cabos que quedaron sueltos en el capítulo I. Volvamos a la cuestión: ¿El hombre es bueno o es malo? ¿Es libre o está determinado por las circunstancias? ¿O son erróneas esas alternativas y el hombre no es esto ni aquello, o es esto y aquello?

La respuesta a esas preguntas servirá mejor a nuestro propósito si empezamos por el estudio de una cuestión más. ¿Puede hablarse de la esencia del hombre o de su naturaleza, y si se puede, cómo habría de definirse?

En cuanto a la pregunta de si puede hablarse de la esencia del hombre, fácilmente se advierten dos puntos de vista contradictorios: según uno, no existe tal *esencia* del hombre; este punto de vista lo sustenta el relativismo antropológico, que sostiene que el hombre no es más que el producto de normas culturales, que lo moldean. Por otra parte, el estudio empírico de la destructividad tiene sus raíces en este libro en la opinión sustentada por Freud y otros muchos de que sí existe la naturaleza humana; en realidad, toda la psicología dinámica se basa en esta premisa.

La dificultad de encontrar una definición satisfactoria de la naturaleza humana estriba en el siguiente dilema: si suponemos que cierta *sustancia* constituye la esencia del hombre, estamos obligados a una posición antievolucionista, antihistórica, que implica que no hubo ningún cambio fundamental en el hombre desde el momento mismo de su aparición. Es difícil de conciliar esta opinión con el hecho de que hay una enorme diferencia entre nuestros antepasados menos desarrollados y el hombre civilizado tal como aparece en los

últimos cuatro a seis mil años de historia. [61] Por otra parte, si se acepta un concepto evolucionista y se cree, en consecuencia, que el hombre cambia constantemente, ¿qué queda como contenido de la supuesta "naturaleza" o "esencia" del hombre? Tampoco resuelven este dilema las "definiciones" del hombre como animal político (Aristóteles), animal que puede hacer promesas (Nietzsche), o animal que produce con previsión y con imaginación (Marx). Estas definiciones expresan *cualidades esenciales* del hombre, pero no tocan a la esencia del hombre.

Creo que puede resolverse el dilema definiendo la esencia del hombre no como una cualidad o una sustancia dada, sino como una *contradicción inherente a la existencia humana*. [62] Se encuentra esta contradicción en dos series de hechos: *1)* El hombre es un animal, pero su equipo de instintos, en comparación con el de todos los demás animales, es incompleto e insuficiente para asegurarle la supervivencia a menos que produzca los medios para satisfacer sus necesidades materiales y cree el lenguaje y herramientas. *2)* El hombre, como los demás animales, tiene inteligencia que le permite usar procesos mentales para conseguir objetivos inmediatos, prácticos; pero el hombre tiene otra cualidad mental de que carecen los animales. Tiene conocimiento de si mismo, de su pasado y de su futuro, que es la muerte; de su pequeñez e impotencia; conoce a los otros como otros: como amigos, como enemigos o como extraños. El hombre trasciende toda la vida de otro porque es, por vez primera, *consciente de la vida de sí mismo*. El hombre está en la naturaleza, sometido a sus dictados y accidentes, pero *trasciende* la naturaleza porque carece de la ignorancia o inconciencia que hace del animal una parte de la naturaleza, como uno con ella. El hombre se encuentra ante el espantoso conflicto de ser prisionero de la naturaleza pero libre en sus pensamientos; de ser una parte de la naturaleza y ser, sin embargo, una rareza de la naturaleza, por así decirlo, de no estar aquí ni allí. El conocimiento que el hombre tiene de sí mismo lo hizo un extraño en el mundo, aislado, solitario y amedrentado.

La contradicción que he descrito hasta ahora es en lo esencial la misma de la opinión clásica según la cual el hombre es cuerpo y alma, ángel y animal, que pertenece a dos mundos antagónicos entre sí. Lo que quiero destacar ahora es que no basta con ver este conflicto como esencia del hombre, es decir, como aquello por cuya virtud el hombre es hombre. Es necesario ir más allá de esa descripción y reconocer que ese mismo conflicto en el hombre *exige una solución*. Del enunciado del conflicto surgen inmediatamente

---

[61] A Marx lo preocupó de un modo particular este dilema. Habló de la "esencia del hombre", aunque después de los manuscritos económicos y filosóficos de 1844 dejó de emplear esta expresión y habló, por ejemplo, del hombre "no mutilado", lo cual presupone el concepto de una naturaleza del hombre que puede ser mutilada. (En *El capital*, vol. III, todavía empleó el concepto de "naturaleza humana", hablando de trabajo no enajenado como aquel cuyas condiciones son "más adecuadas a su naturaleza humana y más digno de ella".) Por otra parte, Marx insistió en que el hombre se crea a sí mismo en el proceso de la historia, y en determinado momento aun llega a subrayar que la esencia del hombre no es más que el "conjunto social" en que vive. Es del todo evidente que Marx no quiso renunciar al concepto de la naturaleza humana, pero que tampoco quiso rendirse a un concepto antihistórico, antievolucionista. Lo cierto es que Marx no resolvió nunca el dilema, y en consecuencia no llegó a una definición de la naturaleza humana, y por lo tanto sus declaraciones sobre este asunto son un tanto vagas y contradictorias.

[62] Expresé las ideas que expongo en las pocas páginas que siguen en *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956. Tengo que repetirlas aquí en forma condensada, porque de otra manera la parte principal de este capítulo carecería de base.

ciertas cuestiones: ¿Qué puede hacer el hombre para luchar contra ese miedo inherente a la naturaleza? ¿Qué puede hacer el hombre para encontrar una armonía que lo libere de la tortura de la soledad, y le permita sentirse en el mundo como en su casa, encontrar un sentimiento de unidad?

La respuesta que el hombre tiene que dar a esas preguntas no es una respuesta teórica (aunque se refleje en las ideas y las teorías sobre la vida), sino una respuesta de todo su ser, de su sentimiento y su actuación. La respuesta puede ser mejor o peor, pero aun la peor respuesta es mejor que ninguna. Hay una condición que debe llenar toda respuesta: debe ayudar al hombre a vencer la sensación de aislamiento y adquirir un sentimiento de unión, de unidad, de pertenecer a un conjunto. Hay muchas respuestas que el hombre puede dar a la cuestión que le plantea el hecho de haber nacido humano, y en las páginas siguientes las estudiaré brevemente. Quiero subrayar de nuevo que ninguna de estas respuestas como tal constituye la esencia del hombre; lo que constituye la esencia es la pregunta y la necesidad de una respuesta; las diferentes formas de existencia humana no son la esencia, pero son las soluciones del conflicto que, en sí mismo, es la esencia.

A la primera respuesta a la búsqueda para trascender el aislamiento y llegar a la unidad, la llamo respuesta *regresiva*. Si el hombre quiere encontrar la unidad, si quiere librarse del miedo a la soledad y la inseguridad, puede tratar de volver al lugar de donde vino: a la naturaleza, a la vida animal, o a sus antepasados. Puede tratar de deshacerse de lo que lo hace humano y sin embargo lo tortura: su razón y el conocimiento de sí mismo. Parece que el hombre trató de hacer precisamente eso durante centenares de miles de años. La historia de las religiones primitivas es testimonio de ese intento, y lo es un estado psicopatológico grave en el individuo. En una forma u otra, encontramos tanto en las religiones primitivas como en la psicología individual el mismo estado patológico grave: la regresión a la existencia animal, al estado de pre-individuación, al intento de prescindir de lo que es específicamente humano. Pero este aserto debe ser limitado en un sentido. Si las tendencias arcaicas regresivas las comparten muchos, tenemos el panorama de una *folie á millions*; el hecho mismo del consenso hace que la locura parezca prudencia, y la ficción realidad. El individuo que participa de esa locura común carece de la sensación de aislamiento completo y de separación, y en consecuencia escapa a la intensa angustia que experimentaría en una sociedad progresiva. Debe recordarse que para la mayor parte de la gente razón y realidad no son otra cosa que el consenso público. Uno no "enloquece" nunca cuando no difiere del suyo el pensamiento de ningún otro individuo.

La alternativa a la solución arcaica regresiva del problema de la existencia humana, de la carga de ser hombre, es la *solución progresiva*, la de encontrar una armonía nueva no por regresión, sino por el pleno desarrollo de todas las fuerzas *humanas*, de la humanidad, dentro de uno. La solución progresiva fue vista por primera vez en una forma radical (hay muchas religiones que forman la transición entre las religiones regresivas arcaicas y la religión humanista) en aquel notable periodo de la historia humana comprendido entre 1500 a. c. y 500 a. c. Apareció en Egipto hacia 1350 a. c. en las enseñanzas de Ecnatón, y hacia el mismo tiempo entre los hebreos con las enseñanzas de Moisés; hacia 600-500 a. c. anunciaron la misma idea Lao-Tsé en China, Buda en la India, Zaratustra en Persia, los filósofos en Grecia y los profetas en Israel. La nueva meta del hombre, la de llegar a ser plenamente humano recuperando así su perdida armonía, se expresó en diferentes conceptos y símbolos. Para Ecnatón la meta estaba simbolizada por el Sol; para Moisés por el Dios desconocido de la historia; Lao-Tsé la llamó Tao (el camino); Buda la simbolizó como el Nirvana; los persas como Zaratustra; los filósofos griegos como el motor inmóvil; los profetas como el mesiánico "fin de los días". Esos conceptos estaban en gran medida determinados por los modos del pensamiento, y en último análisis por la práctica de la vida y la estructura socioeconómica de cada una de las culturas. Pero aunque la forma particular

en que se expresaba la nueva meta dependía de diversas circunstancias históricas, la meta era esencialmente la misma: resolver el problema de la existencia humana dando una solución adecuada a la cuestión que la vida plantea, la de que el hombre se haga plenamente humano y pierda así el terror al aislamiento. Cuando el cristianismo y el islamismo, quinientos y mil años más tarde respectivamente, llevaron la misma idea a Europa y a los países del Mediterráneo, gran parte del mundo aprendió el nuevo mensaje. Pero tan pronto como el hombre oyó el mensaje, empezó a falsificarlo; en vez de hacerse él mismo plenamente humano, convirtió en ídolos a Dios y a los dogmas como manifestaciones de la "nueva meta", sustituyendo así con una figura o una palabra la realidad de su propia experiencia. Y sin embargo, el hombre trató una y otra vez de volver al objetivo auténtico; esos intentos se manifestaron en la religión, en sectas heréticas, en nuevas ideas filosóficas y en filosofías políticas.

Aunque los conceptos del pensamiento de todas las religiones y movimientos nuevos son muy diferentes, todos tienen en común la idea de la alternativa básica del hombre. El hombre sólo puede elegir entre dos posibilidades: retroceder o avanzar. Puede retroceder a una solución patógena arcaica, o puede avanzar hacia su humanidad y desarrollarla. Encontramos esta alternativa formulada de varias maneras: como la alternativa entre la luz y las tinieblas (Persia); entre la bendición y la maldición, entre la vida y la muerte (Antiguo Testamento); o la formulación socialista de la alternativa entre socialismo y barbarie.

No sólo las diferentes religiones humanistas presentan la misma alternativa, sino que aparece también como la diferencia fundamental entre la salud mental y la enfermedad mental. Lo que llamamos una persona sana depende del sistema general de referencia de una cultura dada. Entre los *berserkers* teutónicos un hombre "sano" sería el que podía actuar como un animal salvaje. Ese mismo hombre sería hoy un psicópata. Todas las formas arcaicas de experiencia mental —necrofilia, narcisismo extremo, simbiosis incestuosa— que en una forma u otra han constituido lo "normal" o hasta lo "ideal" en culturas regresivas arcaicas, porque los hombres estaban unidos por sus tendencias arcaicas comunes, hoy se señalan como formas graves de patología mental. En una forma menos intensa, cuando les hacen resistencia fuerzas contrarias, las fuerzas arcaicas son reprimidas, y el resultado de la represión es una "neurosis". La diferencia esencial entre la orientación arcaica en una cultura regresiva y en una cultura progresiva, respectivamente, estriba en el hecho de que la persona orientada arcaicamente en una cultura regresiva no se siente aislada, sino que, por el contrario, es apoyada por el consenso común, mientras que lo contrario es la verdad para la misma persona en una cultura progresiva. "Enloquece" porque su mente está en oposición con las de todos los demás. El hecho es que aun en una cultura progresiva como la de hoy, gran número de sus individuos tienen tendencias regresivas de considerable fuerza, pero son reprimidas en el curso normal de la vida y sólo se manifiestan en circunstancias especiales, como la guerra.

Resumamos lo que esas consideraciones nos dicen acerca de las cuestiones con que empezamos. En primer lugar, en cuanto al problema de la naturaleza del hombre, llegamos a la conclusión de que la naturaleza o la esencia del hombre no es una *sustancia* específica, como el bien o el mal, sino una *contradicción* que tiene sus raíces en las condiciones mismas de la existencia humana. Ese conflicto requiere por sí mismo una solución, y fundamentalmente sólo hay la solución regresiva y la progresiva. Lo que pareció a veces una tendencia innata del hombre hacia el progreso no es otra cosa que la dinámica de la busca de soluciones nuevas. En todo nivel nuevo a que llegó el hombre, aparecen contradicciones nuevas que le obligan a continuar la tarea de encontrar soluciones nuevas. Este proceso sigue hasta que el hombre llegue a la meta final de ser plenamente humano y de estar en completa unión con el mundo. Que el hombre pueda llegar a esta meta final de pleno "despertar", en la que la avidez y el antagonismo desaparecen (como enseña el

budismo), o que esto sólo sea posible después de la muerte (según la enseñanza cristiana), es cosa que no nos interesa aquí. Lo que importa es que en todas las religiones y enseñanzas filosóficas humanistas, la "Nueva Meta" es la misma, y el hombre vive por la fe en que puede alcanzar una aproximación cada vez mayor a ella. (Por otra parte, si se buscan soluciones de un modo regresivo, el hombre estará condenado a buscar la deshumanización completa que es el equivalente de la locura.)

Si la esencia del hombre no es el bien ni el mal, el amor ni el odio, sino una contradicción que exige la busca de soluciones nuevas que, a su vez, crean contradicciones nuevas, entonces el hombre puede realmente resolver su dilema, ya de un modo regresivo o de un modo progresivo. La historia reciente nos ofrece muchos ejemplos de esto. Millones de alemanes, en especial los de clase media baja, que habían perdido dinero y posición social, volvieron, bajo la jefatura de Hitler, al culto del "berserker" de sus antepasados teutones. Lo mismo ocurrió en el caso de los rusos bajo Stalin, de los japoneses durante el "rapto" de Nankín, con el populacho de los linchamientos en el sur de los Estados Unidos. Para la mayoría es siempre una posibilidad real la forma arcaica de experiencia; *puede* aparecer. Pero es necesario distinguir dos formas de aparición. Una tiene lugar cuando los impulsos arcaicos siguen siendo muy fuertes, pero fueron reprimidos por ser contrarios a las normas de la cultura de una civilización dada; en este caso, circunstancias específicas, como la guerra, catástrofes naturales, o la descomposición social, pueden abrir fácilmente canales que permiten manifestarse los impulsos arcaicos reprimidos. La otra posibilidad tiene lugar cuando en el desarrollo de una persona, o de los individuos de un grupo, fue realmente alcanzada y consolidada la etapa progresiva; en este caso, accidentes traumáticos como los mencionados arriba no producirán fácilmente el retorno de los impulsos arcaicos, porque éstos fueron no tanto reprimidos como *remplazados*. Sin embargo, aun en este caso no desapareció por completo el potencial arcaico; en circunstancias extraordinarias, como un encarcelamiento prolongado en un campo de concentración, o ciertos procesos químicos en el cuerpo, puede perturbarse todo el sistema psíquico de un individuo y pueden manifestarse las fuerzas arcaicas con renovada fuerza. Hay, naturalmente, innumerables matices entre los dos extremos: los impulsos arcaicos reprimidos por una parte, y su plena sustitución por la orientación progresiva, por otra parte. La proporción variará en cada individuo, así como el grado de represión contra el grado de conocimiento de la orientación arcaica. Hay personas en quienes el lado arcaico fue eliminado tan por completo, no por represión sino por el desarrollo de la orientación progresiva, que hasta pueden haber perdido la capacidad de reprimirlo. Hay, asimismo, personas que han destruido de manera tan completa todas las posibilidades de desarrollar una orientación progresiva, que perdieron también la libertad de elegir, en este caso de elegir el progreso.

No es necesario decir que el espíritu general de una sociedad dada influirá en gran medida en el desarrollo de los dos lados de cada individuo. Sin embargo, aun entonces pueden los individuos diferir mucho de la norma social de orientación. Como ya indiqué, hay millones de individuos arcaicamente orientados en la sociedad moderna que creen conscientemente en las doctrinas del Cristianismo o de la Ilustración, pero que detrás de esa fachada son "berserkers", necrófilos o adoradores de Baal o de Astarté. Ni siquiera sienten necesariamente ningún antagonismo, porque las ideas progresivas que *piensan* carecen de peso, y *actúan* de acuerdo con sus impulsos arcaicos sólo en formas ocultas o veladas. Por otra parte, ha habido muchas veces en culturas arcaicas individuos que desarrollaron una orientación progresiva; son los líderes o guías que en ciertas circunstancias iluminan a la mayoría de su grupo y sientan las bases para un cambio gradual de toda la sociedad. Cuando esos individuos eran de estatura desacostumbrada, y cuando se conservaron huellas de sus enseñanzas, recibieron el nombre de profetas, maestros o algún otro parecido. Sin ellos la humanidad no habría salido nunca de las tinie-

blas del estado arcaico. Pero pudieron influir en el hombre sólo porque en la evolución del trabajo éste se liberó gradualmente de las fuerzas desconocidas de la naturaleza, desarrolló su razón y su objetividad y dejó de vivir como un animal de presa o de carga.

Lo que es cierto de los grupos lo es también de los individuos. Hay en toda persona un potencial de las fuerzas arcaicas que acabamos de estudiar. Sólo el completamente "malo" y el completamente "bueno" no tienen ya que elegir. Casi todo el mundo puede regresar a la orientación arcaica, o progresar hasta el pleno despliegue progresivo de su personalidad. En el primer caso hablamos del estallido de una enfermedad mental grave; en el segundo caso hablamos de una recuperación espontánea de la enfermedad, o de una transformación de la persona en un despertar y una madurez plenos. Es misión de la psiquiatría, del psicoanálisis y de diversas disciplinas espirituales estudiar las condiciones en que ocurre uno u otro fenómeno y, además, inventar métodos mediante los cuales pueda estimularse el desarrollo favorable y detenerse el desarrollo maligno. [63] La descripción de esos métodos cae fuera del campo de este libro, y se encuentra en la literatura clínica de psicoanálisis o de psiquiatría. Pero es importante para nuestro problema reconocer que, fuera de los casos extremos, cada individuo o cada grupo de individuos puede regresar en un momento dado a las orientaciones más irracionales y destructoras, y también progresar hacia la orientación ilustrada y progresiva. El hombre *no* es bueno ni malo. Si se cree en la bondad del hombre como la única potencialidad, se estará obligado a una falsificacióu optimista de los hechos o a terminar en una amarga desilusión. Si se cree en el otro extremo, terminará uno siendo un cínico y estando ciego para las muchas posibilidades para el bien de los demás y de uno mismo. Una opinión realista ve las dos posibilidades como potencialidades reales, y estudia las condiciones para el desarrollo de una u otra de ellas.

Estas consideraciones nos llevan al problema de la *libertad* del hombre. ¿Es libre el hombre para elegir el bien en cualquier momento dado, o no tiene tal libertad de elección porque es determinado por fuerzas interiores y exteriores a él? Se han escrito muchos volúmenes sobre la cuestión de la libertad de la voluntad, y no puedo encontrar exposición más adecuada como introducción a las páginas que siguen, que las observaciones de William James sobre el asunto. "Prevalece una opinión común —dice— de que hace ya mucho tiempo se exprimió el jugo de la controversia sobre el libre albedrío, y que ningún nuevo campeón puede hacer más que recalentar viejos argumentos que todo el mundo ha oído. Esto es un error radical. No conozco asunto menos gastado ni en el que el genio incentivo tenga mayor probabilidad de roturar tierra nueva; no, quizá, de imponer una conclusión y obligar al asentimiento, sino de profundizar nuestro sentido de lo que realmente es la cuestión entre las dos partes, y de lo que realmente implican las ideas de destino y de libertad." [64] Mi intento de exponer en las siguientes páginas algunas sugerencias en relación con este problema se basa en el hecho de que la experiencia psicoanalítica puede arrojar alguna luz nueva sobre el problema de la libertad y permitirnos ver, en consecuencia, algunos aspectos nuevos.

El modo tradicional de tratar de la libertad sufría por no emplear datos psicológicos, empíricos, y así condujo a la tendencia a estudiar el problema en términos generales y abstractos. Si entendemos por libertad la *libertad de elegir*, la cuestión equivale a preguntar si somos libres para elegir, digamos, entre A y B. Los deterministas han dicho

---

[63] Cf. especialmente las enseñanzas y la práctica del budismo zen que propugna D. T. Suzuki en sus numerosos libros. Cf. en particular D. T. Suzuki y E. Fromm, *Psicoanálisis y budismo zen*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964.

[64] "The Dilemma of Determinism", por William James, 1884, reimpreso en *A Modern Introduction to Philosophy*, por Paul Edwards y Arthur Pap, Nueva York, The Free Press, 1957.

que no somos libres, porque el hombre —como todas las demás cosas de la naturaleza— está determinado por causas; así como una piedra soltada en medio del aire no es libre para no caer, el hombre es obligado a elegir A o B por móviles que lo determinan, que lo obligan o que lo hacen elegir A o B. [65]

Los adversarios del determinismo sostienen lo contrario; se argumenta, sobre bases religiosas, que Dios dio al hombre la libertad de elegir entre el bien y el mal, y en consecuencia el hombre tiene esa libertad. Se sostiene en segundo lugar, que el hombre es libre, ya que, de otro modo, no podría considerársele responsable de sus actos. En tercer lugar, se alega que el hombre tiene la experiencia subjetiva de ser libre, y en consecuencia esta conciencia de la libertad es una prueba de la existencia de la libertad. Los tres argumentos parecen poco convincentes. El primero exige que se crea en Dios y se conozcan sus planes respecto del hombre. El segundo parece nacido del deseo de hacer al hombre responsable de sus actos para que pueda ser castigado. La idea de castigo, que forma parte de casi todos los sistemas sociales del pasado y del presente, se basa principalmente en lo que es (o se considera) una medida protectora para la minoría de "los que tienen" contra la mayoría de "los que no tienen", y es un símbolo del poder punitivo de la autoridad. Si se quiere castigar, es necesario tener a alguien que sea responsable. En este respecto, recuerda uno el dicho de Shaw: "La ahorcadura ya pasó; todo lo que queda es el proceso." El tercer argumento, según el cual la conciencia de la libertad de elegir demuestra que la libertad existe, ya fue totalmente destruido por Spinoza y Leibniz. Spinoza advirtió que tenemos la Ilusión de la libertad porque tenemos conciencia de nuestros deseos, pero no la tenemos de sus motivos. Leibniz señaló también que la voluntad es movida por tendencias que en parte son inconscientes. Es realmente sorprendente que casi toda la discusión, después de Spinoza y Leibniz, haya dejado de reconocer que el problema de la libertad de elegir no puede ser resuelto si no se tiene en cuenta que nos determinan fuerzas inconscientes, aunque dejándonos la feliz convicción de que nuestra elección es libre. Mas, aparte de estas objeciones específicas, los argumentos a favor de la libertad parecen contradecir la experiencia de todos los días. Que esta posición sea mantenida por moralistas religiosos, por filósofos idealistas o por existencialistas de tendencia marxista, no pasa de ser, en el mejor caso, un noble postulado, y, no obstante, quizá no tan noble, porque es profundamente injusto con el individuo. ¿Puede pretenderse, realmente, que un individuo que ha crecido en la pobreza material y espiritual, que no experimento nunca amor ni interés por nadie, cuyo cuerpo fue condicionado para beber durante años de abusos alcohólicos, que no tuvo posibilidad de cambiar de circunstancias, puede pretenderse que sea "libre" para elegir? ¿No es esta posición contraria a los hechos; y no es una posición despiadada y, en último análisis, una posición en la que el lenguaje del siglo XX refleja, como gran parte de la filosofía de Sartre, el espíritu del individualismo y el egocentrismo burgueses, versión moderna de *El único y su propiedad* del filósofo Max Stirner?

La posición contraria, el determinismo, que postula que el hombre *no* es libre para elegir, que sus decisiones son en cualquier momento dado causadas y determinadas por acontecimientos externos e internos que ocurrieron antes, parece a primera vista más realista que racional. Ya apliquemos el determinismo a grupos y clases sociales o a

---

[65] La palabra determinismo se usa aquí y en todo este libro para designar lo que William James y otros filósofos anglosajones contemporáneos entienden por "determinismo fuerte". Hay que distinguir el determinismo en este sentido del tipo de teoría que se encuentra en los escritos de Hume y de Mili que es llamado a veces "determinismo suave" y según el cual es congruente creer en el determinismo y en la libertad humana. Aunque mi posición es más afín al determinismo "suave" que al "fuerte", tampoco coincide con aquél.

individuos, ¿no han demostrado el análisis freudiano y el marxista lo débil que es el hombre en su batalla contra las fuerzas instintivas y sociales determinantes? ¿No demostró el psicoanálisis que un individuo que no resolvió nunca su dependencia respecto de la madre carece de capacidad para actuar y decidir, que se siente débil y en consecuencia se ve obligado a una dependencia cada vez mayor de figuras madres, hasta que llega al punto del que no hay regreso? ¿No demuestra el análisis marxista que una vez que una clase —tal como la clase media baja— perdió fortuna, cultura y función social, sus individuos pierden la esperanza y regresan a orientaciones arcaicas, necrófilas y narcisistas?

Pero ni Marx ni Freud fueron deterministas en el sentido de creer en la irreversibilidad de la determinación causal. Los dos creyeron en la posibilidad de que un rumbo ya iniciado pueda ser modificado. Los dos vieron esta posibilidad enraizada en la capacidad del hombre para *llegar a conocer las fuerzas que lo mueven* por la espalda, por así decirlo, permitiéndole así recobrar la libertad. [66] Los dos fueron —como Spinoza, por quien Marx fue considerablemente influido— deterministas *e* indeterministas, o *ni* deterministas *ni* indeterministas. Los dos pensaban que el hombre es determinado por las leyes de causa y efecto, pero que por el conocimiento y la acción correcta puede crear y ampliar la esfera cíe la libertad. De él depende conseguir un óptimo de libertad y librarse de las cadenas de la necesidad. Para Freud el conocimiento del inconsciente, para Marx el conocimiento de las fuerzas socioeconómicas y de los intereses de clase, eran las condiciones para la liberación: para los dos, además del conocimiento, eran condiciones necesarias para la liberación una voluntad y una lucha activas. [67]

Con seguridad que todos los psicoanalistas han visto pacientes que pudieron invertir las tendencias que parecían determinar sus vidas, una vez que llegaron a conocerlas e hicieron un esfuerzo concentrado para recobrar la libertad. Pero no se necesita ser psicoanalistas para tener esta experiencia. Algunos de nosotros hemos tenido la misma experiencia con nosotros mismos o con otras personas: la cadena de la *supuesta* causalidad se rompió, y los individuos tomaron un rumbo que parecía "milagroso" porque contradecía las expectativas más razonables que hubieran podido formarse a base de sus actuaciones pasadas.

El estudio tradicional del libre albedrío sufrió no sólo por el hecho de que el descubrimiento de motivaciones inconscientes, hecho por Spinoza y Leibniz, no haya encontrado su lugar adecuado. Hay también otras razones a las que se debe la aparente inutilidad del estudio. En los párrafos que siguen mencionaré algunos de los errores que, en mi opinión, tienen gran importancia.

Un error estriba en la costumbre de hablar de la libertad de elección del *hombre*, y no de la de un individuo específico.[68] Procuraré demostrar más adelante que cuando se habla

---

[66] Cf. un estudio más detallado de este punto en *Beyond the Chains of Illusion*, por E. Fromm, Nueva York, Simón and Schuster, 1962 y Pocket Books, Inc., Nueva York, 1963.

[67] La misma posición en le fundamental es la que adopta el budismo clásico. El hombre está encadenado a la rueda de los renacimientos, pero puede liberarse de ese determinismo por el conocimiento de su situación existencial y marchando a lo largo de la óctuple senda de la acción justa. La posición de los profetas del Antiguo Testamento es análoga. El hombre tiene que elegir entre "bendición y maldición, vida y muerte", pero puede llegar a un punto del que no se regresa si duda demasiado tiempo en elegir la vida.

[68] Este error se encuentra hasta en un escritor como Austin Farrar, cuyos escritos sobre la libertad pertenecen a los análisis de la libertad más sutiles, penetrantes y objetivos. Escribe Farrar: "Por definición, la elección es entre alternativas. El que una alternativa está verdadera y psicológicamente abierta a la elección puede apoyarse con *la observación de*

de la libertad del hombre en general, y no de la de un individuo, se habla de un modo abstracto que hace insoluble el problema; y ello es así precisamente porque un hombre tiene la libertad de elegir, y otro la ha perdido. Si se aplica a todos los hombres, trataremos de una abstracción o de un mero postulado moral en el sentido de Kant o de William James. Otra dificultad en el estudio tradicional de la libertad parece estar en la tendencia, especialmente en los autores clásicos desde Platón hasta Aquino, a tratar el problema del bien y del mal de un modo general, como si el hombre pudiera elegir entre el bien y el mal "en general", y tuviera libertad para elegir el bien. Esta opinión hace muy confusa la discusión, porque, cuando se hallan ante la elección general, la mayor parte de los individuos eligen el "bien" por oposición al "mal". Pero no hay nada que se parezca a la elección entre el "bien" y el "mal", hay acciones concretas y específicas que son medios para lo que es bueno, y otras que son medios para lo que es malo; siempre que el bien y el mal estén apropiadamente definidos. Nuestro conflicto moral sobre el problema de la elección aparece cuando tenemos que tomar una decisión, y no cuando tenemos que elegir entre el bien y el mal en general.

Otra insuficiencia de la discusión tradicional está en el hecho de que habitualmente trata de la libertad contra el determinismo en la elección, y no de diferentes grados de propensión. [69] Como trataré de demostrar más adelante, el problema de la libertad contra el determinismo es en realidad un problema de conflicto entre propensiones y sus respectivas intensidades.

Finalmente, hay confusión en el uso del concepto de "responsabilidad". Esta palabra se usa la mayor parte de las veces para denotar que soy punible o acusable; en este respecto, hay poca diferencia en que yo permita a otros que me acusen o que yo me acuse a mí mismo. Si me encuentro culpable, me castigo; si me encuentran culpable otros, me castigarán. Pero hay otro concepto de la responsabilidad que no tiene relación ni con castigo ni con "culpa". En este sentido, responsabilidad sólo significa: "Sé que lo hice." En realidad, en cuanto mi acción se siente como "pecado" o "culpa", se enajena. No soy yo quien hizo eso, sino "el pecador", "el malo", esa "otra persona" que necesita ser castigada ahora; sin hablar de que el sentimiento de culpa y de autoacusación crea tristeza, autoaborrecimiento y aborrecimiento de la vida. Este punto fue bellamente expuesto por Isaac Meier de Ger, uno de los grandes maestros jasídicos:

El que habla de una cosa mala que hizo y reflexiona sobre ella, recuerda la vileza que perpetró, y uno está atrapado dentro de lo que recuerda, con toda el alma totalmente atrapada en lo que recuerda, y así está atrapado aun en la vileza. Y seguramente no podrá cambiar, porque se hará tosco su espíritu y su corazón se corromperá, y además de esto, se apoderará de él un humor triste. ¿Qué queríais? Revolved inmundicia de ésta o de aquella manera, y sigue siendo inmundicia. Haber pecado o no haber pecado, ¿de qué nos va a valer en el cielo? Durante el tiempo en que estoy cavilando sobre esto, podría estar ensartando perlas para alegría del cielo. Por eso está escrito: "Apártate del mal y haz el bien", apártate por completo del mal, no te demores en su camino, y

---

que la gente la eligió. El que la gente haya dejado a veces de elegirla, no muestra tendencia a demostrar que esté cerrada a la elección" (*The Freedom of the Will*, Londres, A. and C. Black, 1958, p. 151; el subrayado es mío, E. F.).

[69] Leibniz es uno de los relativamente pocos autores que hablan de *"incliner sans necessiter"*.

haz el bien. ¿Has obrado mal? Compénsalo, pues, obrando bien. [70]

En este mismo espíritu, la palabra *chatah*, del Antiguo Testamento, que suele traducirse por "pecado", en realidad significa "errar" (el camino); carece del sentido de condenación que tienen las palabras "pecado" y "pecador". Análogamente, la palabra hebrea equivalente a "arrepentimiento" es *teschubah*, que significa "regreso" (a Dios, a uno mismo, al buen camino), y carece también del sentido de autocondenación. Así, el Talmud emplea la expresión "el maestro del regreso" ("el pecador arrepentido") y dice de él que está aun por encima de los que no pecaron nunca.

Suponiendo que estemos de acuerdo en que hablamos de la libertad de elección entre dos tipos de conducta ante los cuales se encuentra un individuo determinado, podemos empezar nuestro estudio con un ejemplo concreto y vulgar: la libertad de elegir entre fumar o no fumar. Tomemos un fumador empedernido que leyó las informaciones sobre los peligros que el fumar entraña para la salud y llegó a la conclusión de que quiere dejar de fumar. "Decidió que va a dejar de fumar." Esta "decisión" no es una decisión. No es más que la formulación de una esperanza. "Decidió" dejar de fumar, pero al día siguiente se siente de un humor demasiado bueno, al otro día de un humor demasiado malo, al tercer día no quiere parecer "asocial", al siguiente duda que sean correctas las informaciones sobre la salud, y sigue fumando, aunque "decidió" dejarlo. Todas esas decisiones no son más que ideas, planes, fantasías; tienen poca realidad, o ninguna, hasta que se hace la verdadera elección. La elección es verdadera cuando el individuo tiene delante un cigarrillo y ha de decidir si lo fumará o no; además, después tiene que decidir sobre otro cigarrillo, y así sucesivamente. Es siempre el acto concreto el que requiere una decisión. La cuestión en cada una de esas situaciones es si el individuo es libre para no fumar, o si no es libre.

Aquí se plantean algunas cuestiones. Supongamos que no creyó en las informaciones higiénicas sobre el fumar o que, aun cuando haya creído, está convencido de que vale más vivir veinte años menos que renunciar a ese placer; en este caso es manifiesto que no hay problema de elección. Pero el problema puede estar disfrazado. Los pensamientos conscientes pueden no ser más que racionalizaciones del sentimiento de que no ganaría la batalla aunque lo intentase; de donde puede preferir simular que no hay batalla que ganar. Pero sea consciente o inconsciente el problema de la elección, el carácter de la elección es el mismo. Es la elección entre una acción dictada por la razón y una acción dictada por pasiones irracionales. Según Spinoza, la libertad se basa en "ideas adecuadas" que a su vez se basan en el conocimiento y la aceptación de la realidad y que determinan acciones que aseguran el desarrollo más pleno del despliegue psíquico y mental del individuo. La acción humana, según Spinoza, está determinada causalmente por pasiones o por la razón. Cuando es gobernada por pasiones, el individuo está cautivo; cuando la gobierna la razón, es libre.

Pasiones irracionales son las que dominan al hombre y lo obligan a actuar contrariamente a sus verdaderos intereses, que debilitan y destruyen sus facultades y le hacen sufrir. El problema de la libertad de elección *no* es el de elegir entre dos posibilidades igualmente buenas; no es la elección entre jugar al tennis o ir de excursión, o entre visitar a un amigo o quedarse en casa leyendo. La libertad de elección en que actúan el determinismo o el indeterminismo es siempre la libertad de elegir lo *mejor* contra lo peor —y mejor o peor se entienden siempre por referencia al problema moral básico de la vida—, entre el progreso y la regresión, entre el amor y el odio, entre la independencia y la dependencia. La libertad no es otra cosa que la capacidad para seguir la voz de la razón, de

---

[70] Citado en *In Time and Eternity*, dir. por N. N. Glatzer (Nueva York, Schocken Books, 1946).

la salud, del bienestar, de la conciencia, contra las voces de pasiones irracionales. En este respecto estamos de acuerdo con las opiniones tradicionales de Sócrates, Platón, los estoicos, Kant. Lo que yo trato de subrayar es que la libertad para seguir las órdenes de la razón es un problema psicológico que puede ser examinado ulteriormente.

Volvamos a nuestro ejemplo del individuo que tiene ante sí la elección entre fumar o no fumar este cigarrillo, o, para decirlo de otro modo, al problema de si tiene *libertad* para seguir su intención racional. Podemos imaginarnos un individuo de quien podemos predecir con bastante seguridad que no podrá seguir su intención. Suponiendo que es un individuo profundamente vinculado a una figura maternizante y con orientación oral-receptiva, un individuo que siempre está esperando algo de otros, que no fue nunca capaz de luchar por sí mismo, y que a causa de todo esto está lleno de angustia intensa y crónica; el fumar, para él, es la satisfacción de su anhelo receptivo, y una defensa contra la angustia; el cigarrillo simboliza para él fuerza, edad adulta, actividad, y por esta razón no puede prescindir de él. Su anhelo por el cigarrillo es consecuencia de su angustia, de su receptividad, etc., y es tan fuerte como lo son esos motivos. Hay un momento en que son tan fuertes, que el individuo no podría vencer su deseo si no tiene lugar en su interior un cambio radical en el equilibrio de fuerzas. De otra manera, podemos decir que no es, para todos los fines prácticos, libre para elegir lo que reconoció ser lo mejor. Por otra parte, podemos imaginarnos un individuo de tal madurez, productividad y falta de avidez, que no fuera capaz de obrar de manera contraria a la razón y a sus verdaderos intereses. Tampoco sería "libre". Podría no fumar porque no sintiese inclinación a hacerlo. [71]

La libertad de elección no es una capacidad abstracta formal que "se tiene" o "no se tiene"; es, más bien, una función de la estructura de carácter de una persona. Algunos individuos no tienen libertad para elegir el bien porque su estructura de carácter perdió la capacidad de actuar de acuerdo con el bien. Otros individuos perdieron la capacidad de elegir el mal, precisamente porque su estructura de carácter perdió el deseo del mal. En estos dos casos extremos podemos decir que ambos están determinados para obrar como lo hacen porque el equilibrio de fuerzas de su carácter no les deja elegir. Pero en la mayoría de los individuos tratamos con inclinaciones contradictorias tan equilibradas, que *puede* hacerse una elección. El acto es resultado de la fuerza respectiva de inclinaciones antagónicas en el carácter del individuo.

Resultará claro ahora que podemos emplear el concepto "libertad" en dos sentidos diferentes. En uno, la libertad es una actitud, una orientación, parte de la estructura de carácter de la persona madura, plenamente desarrollada, productiva; en este sentido, puedo hablar de un individuo "libre" como hablo de un individuo amable, productivo, independiente; la libertad en este sentido no se refiere a una elección especial entre dos acciones posibles, sino a la estructura de carácter de la persona en cuestión; y en este sentido el individuo que "no es libre para elegir el mal" es el individuo completamente libre. El segundo sentido del concepto libertad es el que hemos usado principalmente hasta ahora, a saber, la capacidad de elegir entre alternativas opuestas; pero alternativas que implican siempre la elección entre el interés racional y el irracional de la vida y su desarrollo contra el estancamiento y la muerte; cuando se usa en este segundo sentido, el hombre mejor y el peor no son individuos libres para elegir, mientras que el problema de la libertad de elección existe precisamente para el hombre corriente con inclinaciones contradictorias.

Si hablamos de libertad en este segundo sentido, se plantea la siguiente cuestión: ¿De qué factores depende esta libertad para elegir entre inclinaciones antagónicas?

El factor más importante consiste, evidentemente, en la fuerza respectiva de las inclinaciones antagónicas, particularmente en la fuerza de los aspectos inconscientes de

---

[71] San Agustín habla del estado de beatitud en que el hombre no es libre para pecar.

esas inclinaciones. Pero si preguntamos qué factores apoyan la libertad de elección aun cuando sea la más fuerte la inclinación irracional, encontramos que el factor decisivo en la elección de lo mejor y no de lo peor consiste en el *conocimiento*: *1)* conocimiento de lo que constituye el bien y el mal; *2)* qué acción en la situación concreta es un medio adecuado para el fin deseado; *3)* conocimiento de las fuerzas que están detrás del deseo manifiesto; lo cual significa el descubrimiento de deseos *inconscientes*; *4)* conocimiento de las posibilidades reales entre las cuales puede escogerse; *5)* conocimiento de las consecuencias de una elección y no de la otra; *6)* conocimiento de que el conocimiento como tal no es eficaz si no va acompañado de la *voluntad* de obrar, de la disposición a sufrir el dolor de la frustración que es resultado inevitable de una acción contraria a las pasiones de uno.

Examínense ahora esas diferentes clases de conocimiento. La *conciencia* de lo que es bueno y malo es diferente del *conocimiento* teórico de lo que se llama bien y mal en la mayor parte de los sistemas morales. Saber por la autoridad de la tradición que el amor, la independencia y el valor son buenos, y que el odio, la sumisión y la cobardía son malos, significa poco, ya que el conocimiento es conocimiento enajenado aprendido de autoridades, de la enseñanza tradicional, etc., y se cree verdadero sólo porque procede de esas fuentes. Conocimiento significa que el individuo hace suyo lo que aprende, sintiéndolo, experimentando consigo mismo, observando a los demás y, finalmente, llegando a una convicción, y no teniendo una "opinión" irresponsable. Pero no es suficiente decidir sobre los principios generales. Además de ese conocimiento, se necesita conocer el equilibrio de fuerzas en el interior de uno y las racionalizaciones que ocultan las fuerzas inconscientes.

Veamos un ejemplo específico: un hombre es poderosamente atraído por una mujer y siente un fuerte deseo de tener relaciones sexuales con ella. Piensa conscientemente que tiene ese deseo porque ella es muy bella, o muy inteligente, o está muy necesitada de ser amada, o está muy hambrienta sexualmente, o que necesita cariño, o que está muy sola, o... Quizá sabe él que, teniendo una aventura con ella, puede desconcertar las vidas de ambos; que ella está atemorizada y busca una fuerza protectora y que, por lo tanto, no le dejará irse fácilmente. A pesar de saber todo eso, sigue adelante y tiene una aventura con ella. ¿Por qué? Porque conoce su deseo, pero no las fuerzas subyacentes en él. ¿Cuáles pueden ser esas fuerzas? Mencionaré sólo una entre muchas, aunque se trata de una que con frecuencia es muy eficaz: su vanidad y su narcisismo. Si se propuso la conquista de aquella muchacha como prueba de su atractivo y su valer, por lo general no tendrá conocimiento de este motivo real. Se engañará con todas las racionalizaciones mencionadas arriba, y muchas más, y así actúa de acuerdo con su verdadero móvil precisamente porque no puede verlo, y está bajo la ilusión de que actúa de acuerdo con otros móviles más razonables.

El grado siguiente de conocimiento, es el conocimiento pleno de las *consecuencias* de su acción. En el momento de la decisión tiene el alma llena de deseos y de racionalizaciones confortantes. Pero su decisión pudo ser diferente si hubiera visto claramente las consecuencias de su acto; si hubiera visto, por ejemplo, una aventura amorosa insincera y desmesuradamente prolongada, su cansancio de ella a causa de que su narcisismo sólo puede satisfacerse con nuevas conquistas, el seguir, no obstante, haciendo falsas promesas porque se siente culpable y teme reconocer que en realidad no la amó nunca, el efecto paralizador y debilitante de este conflicto en él y en ella, etcétera.

Pero ni aun es bastante el conocimiento de las motivaciones reales subyacentes y de las consecuencias para aumentar la inclinación a la decisión justa. Se necesita otro conocimiento importante: el de *cuándo* se hace la verdadera elección, y saber cuáles son las posibilidades reales entre las que puede elegir una persona.

Supongamos que el individuo conoce todas las motivaciones y todas las

consecuencias; supongamos que "decidió" no acostarse con aquella mujer. La lleva, entonces, a un espectáculo y antes de dejarla en su casa, sugiere: "Bebamos un trago juntos." En apariencia esto suena a cosa inofensiva. No parece haber nada malo en beber un trago juntos; en realidad, no habría nada malo si el equilibrio de fuerzas no fuera ya tan ligero. Si en aquel momento pudiera saber él a dónde conduciría el "beber un trago juntos", no se lo hubiera pedido. Vería que el ambiente sería romántico, que la bebida debilitaría su fuerza de voluntad, que no podría presentar resistencia al paso siguiente de entrar en el departamento de ella para beber otro trago, y que casi con toda seguridad acabaría haciéndole el amor. Con un conocimiento pleno habría podido prever el desarrollo de los hechos como casi inevitable, y si lo previese, se habría abstenido de "beber un trago juntos". Pero como sus deseos lo cegaban para la inevitable sucesión de hechos, no hizo la elección justa cuando todavía habría sido posible hacerla. En otras palabras, se hizo la verdadera elección cuando él la invitó a beber (o quizá cuando le pidió ir al espectáculo) y no cuando empezó a hacerle el amor. En el último momento de la cadena de decisiones él ya no es libre; en un momento anterior hubiera podido serlo si hubiera sabido que la verdadera decisión había que tomarla precisamente allí y entonces. El argumento a favor de la opinión de que el hombre no tiene libertad para elegir lo mejor en oposición a lo peor, se basa, en medida bastante considerable, en el hecho de que suele atenderse a la última decisión en una cadena de acontecimientos, y no a la primera o la segunda. Realmente, en el momento de la decisión final la libertad para elegir por lo general ya ha desaparecido. Pero quizá existía aún en un momento anterior en que el individuo todavía no estaba tan profundamente dominado por sus pasiones. Puede generalizarse diciendo que una de las razones por las cuales la mayor parte de la gente fracasa en la vida es precisamente que no conoce el momento en que todavía es libre para actuar de acuerdo con la razón y que no tiene conciencia de la elección sino cuando ya es demasiado tarde para tomar una decisión.

Estrechamente relacionado con el problema de darse cuenta de cuándo se toma la decisión real, hay otro problema. Nuestra capacidad para elegir cambia constantemente con nuestra práctica de la vida. Cuanto más tiempo sigamos tomando decisiones equivocadas, más se endurecen nuestros corazones; cuantas más veces tomemos decisiones acertadas, más se ablandan nuestros corazones, o mejor quizá, más vida adquieren.

Un buen ejemplo del principio implícito aquí es el juego del ajedrez. Suponiendo que dos jugadores igualmente buenos comienzan una partida, los dos tienen las mismas probabilidades de ganar (con probabilidades ligeramente mejores para el lado blanco, que podemos ignorar para nuestro presente propósito); en otras palabras, cada uno de ellos tiene la misma libertad para ganar. Después de cinco jugadas, pongamos por caso, el panorama ya es diferente. Los dos *pueden* ganar aún, Pero A, que hizo una jugada mejor, ya tiene más probabilidades de ganar. Tiene, por decirlo así, más libertad para ganar que su adversario B. Pero B todavía es libre para ganar. Después de unas jugadas más, A, que siguió haciendo jugadas correctas que no fueron eficazmente contrarrestadas por B, casi está seguro de ganar, pero sólo *casi*. Después de algunas otras jugadas, la partida está decidida. B, siempre que sea un buen jugador, reconoce que ya no tiene libertad para ganar; ve que ha perdido antes de que realmente le den jaque mate. Sólo el mal jugador, que no puede analizar adecuadamente los factores determinantes, vive con la ilusión de que puede ganar aún después de haber perdido la libertad para hacerlo. A causa de esa ilusión, tiene que llegar hasta el amargo desenlace y ver derrotado su rey. [72]

---

[72] El resultado puede no ser tan amargo si es la pérdida de una partida de ajedrez. Mas cuando se trata de la muerte de millones de seres humanos, porque los generales no tienen pericia ni objetividad para ver cuándo han perdido, el final es verdaderamente amargo. Pero hemos presenciado dos veces en este siglo tan amargo fin, primero en 1917, después

Es manifiesta la implicación de la analogía del juego de ajedrez. La libertad no es atributo constante que "tenemos" o "no tenemos". En realidad, no existe tal cosa como la "libertad" salvo como palabra y como concepto abstracto. No hay más que una realidad: el *acto* de liberarnos a nosotros mismos en el proceso de elegir. En ese proceso varía el grado de nuestra capacidad para elegir con cada acto, con nuestra práctica de la vida. Cada paso en la vida que aumente la confianza que tengo en mí mismo, en mi integridad, en mi valor, en mi convicción, aumenta también mi capacidad para elegir la alternativa deseable, hasta que al fin se me hace más difícil elegir la acción indeseable que la deseable. Por otra parte, cada acto de rendición y cobardía me debilita, prepara el camino para nuevos actos de rendición, y finalmente se pierde la libertad. Entre el extremo en que ya no puedo hacer un acto equivocado y el otro extremo en que perdí la libertad para actuar bien, hay innumerables grados de libertad de elección. En la práctica de la vida el grado de libertad para elegir es diferente en cada momento. Si el grado de libertad para elegir el bien es grande, se necesita menos esfuerzo para elegir el bien. Si es pequeño, se necesita un gran esfuerzo, la ayuda de los demás y circunstancias favorables.

Un ejemplo clásico de este fenómeno es la historia bíblica de la reacción del faraón al pedirle que dejara salir del país a los hebreos. Está asustado por las calamidades cada vez mayores que caen sobre él y sobre su pueblo; pero en cuanto desaparece el peligro inminente, *"su corazón se endurece"* y decide no dar la libertad a los hebreos. Este proceso de endurecimiento del corazón es la cuestión central en la conducta del faraón. Cuanto más tiempo se niega a elegir lo justo, más se endurece su corazón. Ningún grado de sufrimiento hace cambiar este fatal acontecimiento, y finalmente termina en la destrucción suya y de su pueblo. No experimentó nunca un *cambio* de corazón, porque decidía únicamente a base de miedo; y por esa ausencia de cambio, su corazón se endureció cada vez más, hasta que ya no le quedó ninguna libertad de elección.

La historia del endurecimiento del corazón faraónico no es sino la expresión poética de lo que podemos observar todos los días si miramos nuestro propio desenvolvimiento y el de los demás. Veamos un ejemplo: Un niño blanco de ocho años tiene un amiguito, hijo de una criada negra. A la madre no le gusta que su niño juege con un negrito y le dice que deje de verlo. El niño se niega; la madre le promete llevarlo al circo si obedece, y él accede. Este acto de traición a sí mismo y de aceptación del soborno ha producido algo en el niño. Se siente avergonzado, ha sido herido su sentimiento de integridad, ha perdido la confianza en sí mismo. Pero no ocurrió nada irreparable. Diez años después se enamora de una muchacha; es algo más que un apasionamiento momentáneo; los dos sienten un hondo vínculo humano que los une; pero la muchacha es de una clase inferior que la de la familia del muchacho. A sus padres les disgusta el noviazgo y tratan de disuadirlo; como él se mantiene firme, le prometen un viaje de seis meses a Europa sólo con que acceda a aplazar la formalización del compromiso hasta cuando vuelva. Él acepta el ofrecimiento. Cree conscientemente que el viaje le hará mucho bien, y, naturalmente, que no amará menos a la muchacha cuando regrese. Pero no sucedieron así las cosas. Conoció a otras muchas jovencitas, es muy popular entre ellas, su vanidad se siente satisfecha y, finalmente, su amor y su decisión de casarse son cada vez más débiles. Antes de regresar le escribe a la muchacha una carta en la que rompe el noviazgo.

¿Cuándo tomó la decisión? No, como él piensa, el día en que escribió la carta final, sino el día en que aceptó la oferta de sus padres para ir a Europa. Sintió, aunque no conscientemente, que al aceptar el soborno se había vendido, y tuvo que hacer lo que había

---

en 1943. Las dos veces los generales alemanes no comprendieron que habían perdido la libertad de ganar, sino que prolongaron la guerra insensatamente, sacrificando millones de vidas.

prometido: la ruptura. Su conducta en Europa no es la *razón* de la ruptura, sino el mecanismo mediante el cual logra cumplir la promesa. En ese momento se traicionó a sí mismo de nuevo, y los efectos son un desprecio mayor de sí mismo y (escondidas detrás de la satisfacción de nuevas conquistas, etc.) una debilidad interior y la falta de confianza en sí mismo. ¿Necesitamos seguir su vida por más tiempo y en detalle? Termina entrando en el negocio de su padre, en vez de estudiar física, para la cual está dotado; se casa con la hija de amigos ricos de sus padres, llega a ser un exitoso hombre de negocios y un líder político que toma decisiones fatales contra la voz de su propia conciencia porque tiene miedo a enfrentarse con la opinión pública. Es la suya una historia de endurecimiento del corazón. Una derrota moral lo hace más propicio a sufrir otra derrota, hasta el momento en que llega al punto de donde no se regresa. A los ocho años pudo haber tomado una actitud y negarse a aceptar el cohecho; aún era libre. Y quizá un amigo, un abuelo, un maestro, al conocer su dilema, le hubieran ayudado. A los dieciocho años ya era menos libre; su vida ulterior es un proceso de libertad decreciente, hasta el momento en que perdió el juego de la vida. La mayor parte de la gente que terminó como individuos endurecidos y sin escrúpulos, aun como empleados de Hitler o de Stalin, empiezan a vivir con la posibilidad de ser hombres buenos. Un análisis muy detallado de sus vidas podría decirnos cuál era el grado de endurecimiento del corazón en cualquier momento dado, y cuándo se perdió la última posibilidad de ser humano. También existe el cuadro contrario; la primera victoria hace más fácil la siguiente, hasta que ya no cuesta trabajo elegir lo justo.

Nuestro ejemplo ilustra el punto de que la mayor parte de la gente fracasa en el arte de vivir no porque sea intrínsecamente mala o tan carente de voluntad que no pueda vivir una vida mejor; fracasa porque no despierta ni ve cuándo está en una bifurcación del camino y tiene que decidir. No se da cuenta de cuándo la vida le plantea una cuestión y cuando tiene aún diferentes soluciones. Después, con cada paso por el camino equivocado se le hace más difícil admitir que *está* efectivamente en el camino equivocado, con frecuencia sólo porque tiene que admitir que debe volver a la primera decisión equivocada y aceptar que malgastó energía y tiempo.

Lo mismo puede decirse de la vida social y política. ¿Fue inevitable el triunfo de Hitler? ¿Tuvo el pueblo alemán en algún momento libertad para derribarlo? En 1929 había factores que inclinaban a los alemanes hacia el nazismo: la existencia de una clase media baja amargada y sádica, cuya mentalidad se había formado entre 1918 y 1923; un desempleo en gran escala causado por la crisis de 1929; el poderío creciente de las fuerzas militaristas del país, tolerado ya en 1918 por los líderes social-demócratas; el miedo al movimiento anticapitalista por parte de los jefes de la industria pesada; la táctica del partido comunista de considerar a los social-demócratas sus principales enemigos; la presencia de un demagogo oportunista, medio loco pero de talento: tales fueron, sin mencionar otros, los factores más importantes. Por otra parte, había fuertes partidos obreros antinazis y sindicatos poderosos; había una clase media liberal antinazi; había una tradición alemana de cultura y humanismo. Los factores principales en ambos lados estaban de tal modo equilibrados, que en 1929 todavía pudo haber sido una posibilidad real la derrota del nazismo. Lo mismo puede decirse del periodo que precedió a la ocupación de las Provincias Renanas por Hitler; hubo una conspiración contra él de algunos jefes militares, y había la debilidad de su aparato militar; es muy probable que una acción enérgica por parte de los aliados occidentales hubiera provocado la caída de Hitler. Por lo demás, ¿qué habría ocurrido si Hitler no se hubiera granjeado con su crueldad y su brutalidad vesánicas la enemistad de las poblaciones de los países ocupados? ¿Qué habría sucedido si hubiera escuchado a sus generales, que le aconsejaban la retirada estratégica de Moscú, Stalingrado y otras posiciones? ¿Aún era libre Hitler para evitar la derrota completa?

Nuestro último ejemplo nos lleva a otro aspecto del conocimiento que determina en

gran medida la capacidad de elegir: el conocimiento de las diferentes elecciones que son reales contra las que son imposibles porque no se basan en posibilidades reales.

La posición determinista sostiene que en toda situación de elección no hay más que una sola posibilidad *real*; el hombre libre, según Hegel, actúa con conocimiento de esa posibilidad única, es decir, de la necesidad: el hombre que no es libre está ciego para ella, y de ahí que esté obligado a obrar de cierta manera sin saber que es el ejecutor de la necesidad, es decir, de la razón. Por otra parte, desde el punto de vista indeterminista hay en el momento de elegir muchas posibilidades y el hombre es libre para elegir entre ellas. Como quiera que sea, con frecuencia hay no simplemente *una sola* "posibilidad real", sino dos o aún más. No hay nunca facultades discrecionales que permitan al hombre elegir entre un número *ilimitado* de posibilidades.

¿Qué se entiende por "posibilidad real"? La posibilidad real es la que *puede* realizarse, teniendo en cuenta la estructura total de fuerzas que actúan en un individuo o en una sociedad. La posibilidad real es lo contrario de la posibilidad ficticia que corrompe los deseos y apetitos del hombre pero que, dadas las circunstancias existentes, no puede realizarse nunca. El hombre es una constelación de fuerzas estructurales de cierto modo averiguable. Este tipo particular de estructura, "el hombre", es influido por numerosos factores: por condiciones ambientales (clase, sociedad, familia) y por condiciones hereditarias y constitutivas; al estudiar las tendencias constitutivamente dadas, ya podemos ver que no son necesariamente "causas" que determinan ciertos "efectos". Una persona con una timidez constitutivamente dada puede convertirse en un individuo supertímido, retraído, pasivo, desalentado, o en un individuo muy intuitivo, por ejemplo, en un poeta de talento, en un psicólogo, un médico. Pero no tiene "posibilidad real" de llegar a ser un "buscavida" insensible y despreocupado. El que siga una u otra dirección depende de otros factores que lo inclinan. El mismo principio puede aplicarse a la persona con un componente sádico constitutivamente dado o adquirido en hora temprana. En este caso, un individuo puede llegar a ser sádico, o, por haber combatido y vencido su sadismo, puede formar un "anticuerpo" mental particularmente fuerte que le hace incapaz de obrar cruelmente, y le hace también muy sensible a toda crueldad por parte de otros o de él mismo; no puede llegar a ser nunca una persona *indiferente* al sadismo.

Volviendo desde las "posibilidades reales" en el campo de los factores constitutivos a nuestro ejemplo del fumador de cigarrillos, éste se encuentra ante dos posibilidades reales: seguir siendo un fumador en cadena o no volver a fumar ni un solo cigarrillo. Su creencia en que tiene la posibilidad de seguir fumando, pero sólo unos pocos cigarrillos, resulta una ilusión. En nuestro ejemplo de aventura amorosa, el hombre tiene dos posibilidades reales: no salir con la muchacha o tener con ella una aventura amorosa. La posibilidad que él pensaba, de que podría beber un trago con ella y no tener una aventura de amor, era irreal, teniendo en cuenta la constelación de fuerzas en las personalidades de él y de ella.

Hitler tuvo una posibilidad real de ganar la guerra —o por lo menos de no perderla tan desastrosamente— si no hubiera tratado a las poblaciones vencidas con tanta brutalidad y tanta crueldad, si no hubiera sido tan narcisista, que no consintió nunca en una retirada estratégica, etc. Pero fuera de esas alternativas no había posibilidades reales. Esperar, como él esperó, que podía dar salida a su destructividad contra las poblaciones vencidas, y satisfacer su vanidad y presunción no retirándose nunca, y amenazar a todas las otras potencias capitalistas con el alcance de sus ambiciones, y ganar la guerra, todo esto no estaba dentro de la gama de posibilidades reales.

Lo mismo es cierto de nuestra situación actual: hay una fuerte inclinación hacia la guerra, causada por la presencia de armas nucleares en todas las partes y por el miedo y la desconfianza mutuos que eso engendra; hay la idolatría de la soberanía nacional; carencia de objetividad y razón en la política exterior. Por otra parte, hay el deseo, en la mayoría de

la población de los dos bloques, de evitar la catástrofe de la destrucción nuclear; hay la voz del resto de la humanidad, que insiste en que las grandes potencias no mezclen a todas las demás en su locura; hay factores sociales y tecnológicos que permiten el uso de soluciones pacíficas, y que abren el camino para un futuro feliz de la especie humana. Aunque tenemos estas dos series de factores influyentes, todavía hay dos posibilidades reales entre las que puede elegir el hombre: la de la paz, poniendo fin a la carrera de armas nucleares y a la guerra fría; y la de la guerra, continuando la política actual. Ambas posibilidades son reales, aunque una tenga mayor peso que la otra. Todavía hay libertad para elegir. Pero no hay posibilidad de que podamos seguir con la carrera de armamentos y con la guerra fría, y con una mentalidad paranoide de odio, y al mismo tiempo evitar la destrucción nuclear.

En octubre de 1962 pareció que ya se había perdido la libertad de decisión, y que la catástrofe sobrevendría contra la voluntad de todo el mundo, salvo quizá la de algunos dementes enamorados de la muerte. En aquella ocasión se salvó la humanidad. Siguió un alivio de la tensión en que fueron posibles negociaciones y compromisos. El tiempo presente probablemente es el último en que la humanidad tendrá libertad de elegir entre la vida o la destrucción. Si no vamos más allá de arreglos superficiales que simbolizan la buena voluntad, pero que no significan la comprensión de las alternativas dadas y sus respectivas consecuencias, se habrá desvanecido nuestra libertad de elección. Si la humanidad se destruye a sí misma, no será por la maldad intrínseca del corazón del hombre; será por su incapacidad para despertar a las alternativas realistas y sus consecuencias, la posibilidad de la libertad está precisamente en reconocer cuáles son las posibilidades reales entre las que podemos elegir, y cuáles son las "posibilidades irreales" que constituyen las ideas-deseos por las que tratamos de ahorrarnos la desagradable tarea de tomar una decisión entre alternativas que son reales pero impopulares (individual o socialmente). Las posibilidades irreales no son, naturalmente, tales posibilidades; son ilusiones. Pero el hecho infortunado es que la mayor parte de nosotros, cuando nos hallamos ante alternativas *reales* y ante la necesidad de elegir, que requiere comprensión y sacrificios, preferimos pensar que hay otras posibilidades que pueden perseguirse; así nos cegamos para el hecho de que esas posibilidades irreales no existen, y que su persecución es una cortina de humo detrás de la cual toma sus decisiones el destino. Viviendo con la ilusión de que se realizarán posibilidades inexistentes, el hombre se sorprende, se indigna, se ofende, cuando alguien elige *por* él y tiene lugar la catástrofe no querida. En ese momento cae en la actitud errónea de acusar a otros, de defenderse, y/o de rogar a Dios, cuando, lo único que debiera condenar es su propia falta de valor para hacer frente a la cuestión y su falta de razón para comprenderla.

Concluimos, pues, que las acciones del hombre siempre son causadas por inclinaciones arraigadas en fuerzas (habitualmente inconscientes) que operan en su personalidad. Si esas fuerzas alcanzaron cierta intensidad, pueden ser tan potentes, que no sólo inclinen al hombre, sino que lo determinen, por donde no tendrá libertad de elección. En los casos en que operan eficazmente inclinaciones contradictorias en la personalidad, hay libertad de acción. Esa libertad está limitada por las posibilidades reales existentes. Las posibilidades reales son *determinadas* por la situación total. La libertad del hombre consiste en que pueda elegir entre las posibilidades (alternativas) reales existentes. La libertad en este sentido puede definirse no como "obrar con desconocimiento de la necesidad", sino como obrar sobre *la base del conocimiento de las alternativas y sus consecuencias*. Nunca hay indeterminismo; a veces hay determinismo, y a veces alternativismo basado en el fenómeno exclusivamente humano: el conocimiento. Para decirlo de otro modo, todo acontecimiento es causado. Pero en la constelación previa al acontecimiento puede haber motivaciones diferentes que *pueden* ser la causa del acontecimiento siguiente. Cuál de esas causas posibles llegue a ser causa efectiva, puede depender del conocimiento que tenga el

hombre del momento mismo de la decisión. En otras palabras, nada es incausado, pero no todo es determinado (en el sentido "fuerte" de la palabra).

La opinión sobre determinismo, indeterminismo y alternativismo aquí expuesta sigue en lo esencial las ideas de tres pensadores: Spinoza, Marx y Freud. A los tres se les llama con frecuencia "deterministas". Hay buenas razones para hacerlo, y la mejor es que ellos mismos lo dijeron. Spinoza dice: "No hay en el alma libertad absoluta o libre; sino que el alma es determinada a desear esto o aquello por una causa, la cual también fue determinada por una causa, y ésta por otra causa, y así hasta el infinito." [73] Spinoza explicaba el hecho de que nosotros sintamos subjetivamente como libre nuestra voluntad —lo cual para Kant y para otros muchos filósofos era la verdadera prueba de la libertad de nuestra voluntad— como resultado de un autoengaño: tenemos conciencia de nuestros deseos, pero no tenemos conciencia de los motivos de nuestros deseos. De ahí que creamos en la "libertad" de nuestros deseos. También Freud expresó una posición determinista: la creencia en la libertad psíquica y de elección, dijo, el indeterminismo, "es absolutamente anticientífico... tiene que ceder el camino a los derechos de un determinismo que gobierna hasta la vida mental". También Marx parece ser determinista. Descubrió *leyes* de la historia que explican los acontecimientos políticos como resultado de la estratificación en clases y la lucha entre éstas, y la lucha como resultado de las fuerzas productoras existentes y su desarrollo. Parece que los tres pensadores niegan la libertad humana y ven en el hombre el instrumento de fuerzas que operan a su espalda, y que no sólo lo inclinan, sino que lo determinan, a obrar como lo hace. En este sentido Marx sería un hegeliano estricto para quien el conocimiento de la necesidad es el máximo de libertad. [74]

Spinoza, Marx y Freud no sólo se expresaron en términos que parecen calificarlos como deterministas; muchos de sus discípulos los han entendido también de este modo. Esto es particularmente cierto para Marx y Freud. Muchos "marxistas" han hablado como si hubiera un curso inalterable de la historia, como que el futuro estuviera determinado por el pasado, como si ciertos acontecimientos tuvieran que ocurrir necesariamente. Muchos discípulos de Freud le han atribuido este mismo punto de vista; sostienen que la psicología de Freud es científica precisamente porque puede predecir efectos de causas anteriores.

Pero esta interpretación de Spinoza, Marx y Freud como deterministas deja fuera por completo el otro aspecto de la filosofía de los tres pensadores. ¿Por qué la obra principal del "determinista" Spinoza es un libro sobre ética? ¿Por qué el principal propósito de Marx era la revolución socialista, y por qué el principal objetivo de Freud fue una terapia que curara de su neurosis a los mentalmente enfermos?

La respuesta a esas preguntas es bastante sencilla. Los tres pensadores vieron el grado en que el hombre y la sociedad son inclinados a obrar de cierta manera, con frecuencia en un grado tal, que la inclinación se convierte en determinación. Pero al mismo tiempo no sólo eran filósofos que querían explicar e interpretar; eran hombres que querían cambiar y transformar. Para Spinoza, la tarea del hombre, su objetivo ético, es precisamente reducir la determinación y alcanzar el óptimo de libertad. El hombre puede hacerlo conociéndose a sí mismo, transformando las pasiones, que lo ciegan y lo encadenan, en acciones ("afectos activos") que le permitan obrar de acuerdo con su verdadero interés como ser humano. "Una emoción que es una pasión deja de ser una pasión cuando nos formamos una imagen distinta y clara de ella." [75] La libertad no es nada que nos sea *dado*, según Spinoza; es algo

---

[73] *Ética*, II, Prop. XLVIII.

[74] Para un estudio detallado de estos puntos, cf. *Beyond the Chains of lllusion*, por E. Fromm. Nueva York, Simon and Schuster, 1962, y Pocket Books, 1963.

[75] *Ética*, V, Prop. III, loc. cit.

que, dentro de ciertos límites, podemos adquirir por conocimiento y por esfuerzo. Tenemos la posibilidad de elegir si tenemos fortaleza y conocimiento. La conquista de la libertad es difícil, y por eso la mayor parte de nosotros no la tenemos. Como dice Spinoza al final de la Ética:

He terminado, pues, todo lo que deseaba exponer acerca del poder del alma sobre las emociones y sobre la libertad del alma. Por donde se manifiesta cuán poderoso es el hombre sabio y cuánto supera al hombre ignorante que es arrastrado sólo por sus deseos. Porque el hombre ignorante no sólo es distraído de diversas maneras por causas externas, sin conseguir nunca la verdadera aquiescencia de su espíritu, sino que además vive, por así decirlo, ignorante de sí mismo y de Dios, y de las cosas, y tan pronto como deja de sufrir [en el sentido de Spinoza, de ser pasivo], deja de ser.

Mientras que el hombre sabio, en cuanto se le considera como tal, apenas si es perturbado en su espíritu, sino que, siendo consciente de sí mismo, y de Dios, y de las cosas, por cierta necesidad eterna, nunca deja de ser, sino que siempre posee la verdadera aquiescencia de su espíritu.

Si el camino que señalé como conducente a este resultado parece extraordinariamente difícil, puede, no obstante, ser descubierto. Necesariamente tiene que ser difícil, ya que tan rara vez es encontrado. ¿Cómo sería posible, si la salvación estuviera lista al alcance de nuestra mano, y pudiera encontrarse sin trabajo, que fuera descuidada por casi todos los hombres? Pero todas las cosas excelentes son tan difíciles como raras. [76]

Spinoza, fundador de la psicología moderna, que ve los factores que determinan al hombre, escribe, sin embargo, una *Ética*. Quería mostrar cómo puede el hombre pasar del cautiverio a la libertad. Y su concepto de la "ética" es precisamente el de la conquista de la libertad. Esta conquista es posible por la razón, por las ideas adecuadas, por el conocimiento, pero sólo es posible si el hombre hace el esfuerzo con más trabajo que el que la mayor parte de los hombres están dispuestos a hacer.

Si la obra de Spinoza es un tratado encaminado a la "salvación" del individuo (salvación significa conquista de la libertad por el conocimiento y el trabajo), la intención de Marx es también la salvación del individuo. Pero mientras Spinoza trata de la irracionalidad individual, Marx amplía el concepto. Advierte que la irracionalidad del individuo es causada por la irracionalidad de la sociedad en que vive, y que esa irracionalidad es resultado de la falta de plan y de las contradicciones inherentes a la realidad económica y social. El objetivo de Marx, como el de Spinoza, es el hombre libre e independiente, mas para conseguir esa libertad el hombre tiene que conocer las fuerzas que actúan a su espalda y lo determinan. La emancipación es el resultado del conocimiento y del esfuerzo. Más específicamente, Marx, que creía que la clase trabajadora era el agente histórico para la liberación humana universal, creyó que la conciencia de clase y la lucha de clases eran las condiciones necesarias para la emancipación del hombre. Como Spinoza, Marx es un determinista en el sentido de que dice: si seguís ciegos y no hacéis los mayores esfuerzos, perderéis la libertad. Pero él, como Spinoza, no es sólo un hombre que quiere interpretar; es un hombre que quiere modificar, por donde toda su obra es el intento de

---

[76] *Ibid*., Prop. XLII, nota.

enseñar al hombre cómo llegar a ser libre por el conocimiento y el esfuerzo. Marx nunca dijo, como se supone con frecuencia, que predecía acontecimientos históricos que necesariamente ocurrirían. Fue siempre un alternativista. El hombre puede romper las cadenas de la necesidad *si conoce* las fuerzas que operan a su espalda, *si* hace el enorme esfuerzo para conquistar la libertad. Fue Rosa Luxemburg, una de las más grandes intérpretes de Marx, quien formuló este alternativismo así: en este siglo el hombre tiene la alternativa de elegir "entre socialismo y barbarie".

Freud, determinista, fue también un hombre que quiso transformar: quiso cambiar la neurosis en salud, sustituir el predominio del Ego por el del Id. ¿Qué otra cosa es la neurosis —de cualquier tipo— sino la pérdida por el hombre de la libertad para obrar racionalmente? ¿Qué otra cosa es la salud mental sino la capacidad del hombre para obrar de acuerdo con su verdadero interés? Freud, como Spinoza y Marx, vio hasta qué punto está determinado el hombre. Pero Freud reconoció también que el impulso a obrar de ciertos modos irracionales y, en consecuencia, destructores, puede modificarse mediante el conocimiento de sí mismo y el esfuerzo. De ahí que su obra sea un intento para inventar un método de curar la neurosis por el conocimiento de sí mismo, y el lema de su terapia es: "La verdad te hará libre."

Son comunes a los tres pensadores varios conceptos fundamentales: *1)* Las acciones del hombre están determinadas por causas anteriores, pero puede librarse del poder de esas causas mediante el conocimiento y el esfuerzo. *2)* No pueden separarse teoría y práctica. Para alcanzar la "salvación", o la libertad, hay que saber, hay que poseer la "teoría" verdadera. Pero no puede saberse si no se actúa y se lucha. [77] El gran descubrimiento de los tres pensadores fue precisamente que teoría y práctica, interpretación y cambio, son inseparables. *3)* Aunque fueron deterministas en el sentido de que el hombre *puede* perder la batalla por la independencia y la libertad, fueron esencialmente alternativistas: enseñaron que el hombre puede elegir entre ciertas posibilidades averiguables, y que depende de él cuál de esas alternativas tendrá lugar; depende de él mientras no haya perdido aún su libertad. Así, Spinoza no creía que todos los hombres lograsen la salvación, Marx no creía que *tenía* que ganar el socialismo, ni creyó Freud que toda neurosis pudiera curarse con su método. En realidad, los tres fueron escépticos y, simultáneamente, hombres de fe profunda. Para ellos la libertad era algo más que obrar con conocimiento de la necesidad; la gran oportunidad del hombre era elegir lo bueno en contra de lo malo; era la oportunidad de elegir posibilidades reales a base de conocimiento y esfuerzo. Su posición no fue ni determinista ni indeterminista; fue una posición de humanismo realista y crítico. [78]

---

[77] Freud, por ejemplo, creía necesario que el paciente hiciera un sacrificio económico pagando el tratamiento, y el sacrificio de la frustración no dramatizando sus fantasías irracionales para conseguir la curación.

[78] La posición del alternativismo descrita aquí es esencialmente la de la Biblia hebrea. Dios no interviene en la historia del hombre modificando su corazón. Envía a sus mensajeros, los profetas, con una triple misión: enseñar al hombre ciertas metas, mostrarle las consecuencias de sus elecciones y protestar contra la decisión errónea. Es cosa del hombre hacer su elección; nadie, ni aun Dios, puede "salvarlo". La expresión más clara de este principio está representada por la contestación de Dios a Samuel cuando los hebreos querían un rey: "Ahora, pues, oye su voz: mas protesta contra ellos solemnemente declarándoles el derecho del rey que ha de reinar sobre ellos." Después de haberles hecho Samuel una rigurosa descripción del despotismo oriental, y deseando aún los hebreos un rey, dijo Dios: "Oye su voz, y pon rey sobre ellos" (*I Sam.*, VIII, 9, 22). El mismo espíritu altemativista se expresa en las palabras: "Puse hoy delante de vosotros bendición y

Ésta es también la posición fundamental del budismo. El Buda conocía la causa del sufrimiento humano: el deseo. Pone al hombre ante la elección entre la alternativa de conservar el deseo, el sufrimiento, y de seguir encadenado a la rueda de las reencarnaciones, o de renunciar al deseo poniendo así fin al sufrimiento y las reencarnaciones. El hombre puede elegir entre esas dos posibilidades reales: no dispone de más posibilidades.

Hemos examinado el corazón del hombre, su inclinación para el bien y para el mal. ¿Hemos llegado a un terreno más sólido que el que pisábamos cuando planteamos algunas cuestiones en el primer capítulo de este libro?

Es posible; por lo menos quizá merezca la pena compendiar los resultados de nuestra pesquisa.

1) La maldad es un fenómeno específicamente *humano*. Es el intento de regresar al estado pre-humano y a eliminar lo que es específicamente humano: razón, amor, libertad. Pero la maldad no sólo es humana, sino trágica. Aun cuando el hombre regrese a las formas más arcaicas de experiencia, nunca puede dejar de ser humano; de ahí que no pueda nunca sentirse satisfecho con la maldad como solución. El animal no puede ser malo; sus actos están de acuerdo con sus tendencias intrínsecas que sirven esencialmente a su interés por sobrevivir. La maldad es el intento de trascender la esfera de lo humano a la esfera de lo inhumano, pero es profundamente humana porque el hombre no puede convertirse en un animal, como tampoco puede convertirse en "Dios". *El mal es la pérdida que de si mismo sufre el hombre en el intento de escapar a la carga de su humanidad.* Y el potencial para el mal es el mayor, con mucho, porque el hombre está dotado de una imaginación que le permite imaginar todas las posibilidades para el mal y, en consecuencia, para desear y obrar según ellas, para alimentar su imaginación mala. [79] Las ideas del bien y del mal expuestas aquí corresponden en lo esencial a las expuestas por Spinoza. "En lo que sigue, pues —dice Spinoza—, entenderé por 'bueno' aquello que sabemos con seguridad que es un medio para acercarse más al tipo de naturaleza humana que hemos puesto ante nosotros [modelo de naturaleza humana, como también lo llama Spinoza]; por 'malo' aquello que sabemos con seguridad que es un obstáculo para que nos acerquemos a dicho tipo." [80] Lógicamente, para Spinoza, "un caballo quedaría tan totalmente destruido al ser transformado en hombre como al ser transformado en un insecto". [81] El bien consiste en transformar nuestra existencia en una aproximación cada vez mayor a nuestra esencia; el mal, en una separación cada vez mayor entre existencia y esencia.

2) Los grados de maldad son al mismo tiempo los grados de regresión. El mayor mal son las tendencias más directamente dirigidas contra la vida; el amor a la muerte, el impulso incestuoso-simbiótico para regresar al seno materno, al suelo, a lo inorgánico; la autoinmolación narcisista que hace al hombre enemigo de la vida, precisamente porque no puede dejar la prisión de su propio ego. Vivir de ese modo es vivir en el "infierno".

3) Hay males menores, de acuerdo con el grado menor de regresión. Hay falta de amor, falta de razón, falta de interés, falta de valor.

---

maldición, vida y muerte. Y escogisteis la vida." El hombre puede elegir. Dios no puede salvarlo; todo lo que Dios puede hacer es ponerlo ante las alternativas fundamentales, vida y muerte, y alentarlo a elegir la vida.

[79] Es interesante observar que la palabra para designar el impulso bueno *y* malo es *Jezer*, que en hebreo bíblico significa "imaginaciones".

[80] *Ética*, IV, Prefacio.

[81] *Ibid.*

4) El hombre es inclinado a regresar *y* a seguir adelante; esto es otro modo de decir que es inclinado al bien *y* al mal. Si entre ambas inclinaciones hay aún algún equilibrio, el hombre es libre para elegir, siempre que pueda hacer uso del conocimiento y sea capaz de esfuerzo. Es libre para elegir entre alternativas que en sí mismas están determinadas por la situación total en que él se encuentra. Pero si su corazón se ha endurecido en tal grado que ya no hay equilibrio entre las inclinaciones, ya no es libre para elegir. En la cadena de acontecimientos que llevan a la pérdida de la libertad, la última decisión suele ser una decisión en la que el hombre no puede elegir ya libremente; en la primera decisión puede ser libre para elegir lo que conduce al bien, siempre que conozca la importancia de su primera decisión.

5) El hombre es responsable en la medida en que es libre para elegir sus propios actos. Pero la responsabilidad no es otra cosa que un postulado ético, y con frecuencia una racionalización, por parte de las autoridades, del deseo de castigarlo. Precisamente porque el mal es humano, porque es el potencial de regresión y la pérdida de nuestra humanidad, está dentro de cada uno de nosotros. Cuanto más conscientes somos de esto, menos nos instituiremos en jueces de otros.

6) El corazón del hombre puede endurecerse; puede hacerse inhumano, pero nunca dejar de ser humano. Siempre sigue siendo un corazón de hombre. Todos estamos determinados por el hecho de que hemos nacido humanos, y, en consecuencia, por la tarea interminable de tener que elegir constantemente. Tenemos que elegir los medios juntamente con los fines. No debemos confiar en que nadie nos salve, sino conocer bien el hecho de que las elecciones erróneas nos hacen incapaces de salvarnos.

En realidad, debemos de adquirir conocimiento para elegir el bien, pero ningún conocimiento nos ayudará si hemos perdido la capacidad de conmovernos, con la desgracia de otro ser humano, con la mirada amistosa de otra persona, con el canto de un pájaro, con el verdor del césped. Si el hombre se hace indiferente a la vida, no hay ya ninguna esperanza de que pueda elegir el bien. Entonces, ciertamente, su corazón se habrá endurecido tanto, que su "vida" habrá terminado. Si ocurriera esto a toda la especie humana, la vida de la humanidad se habría extinguido en el momento mismo en que más prometía.